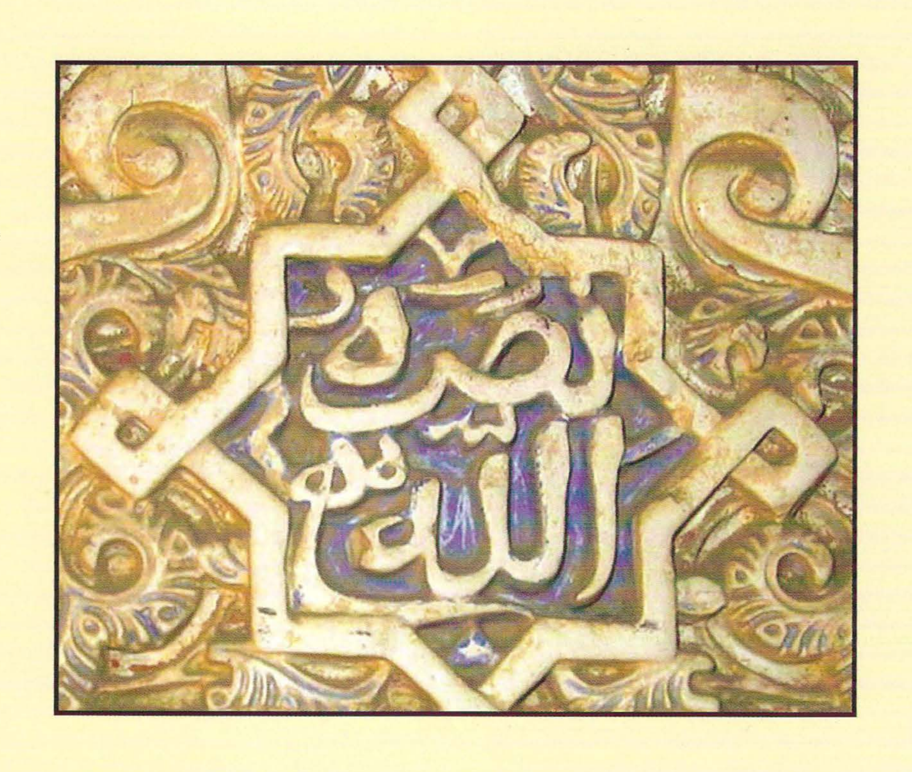
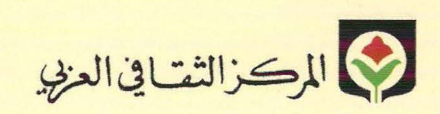
د. عبد الحكيم أجهر

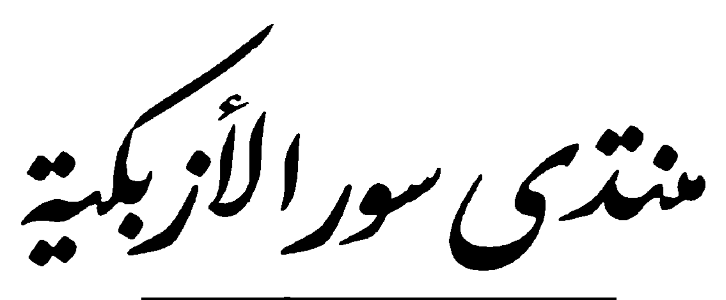
سؤال العالم

الشيخان ابن عربي وابن تيميّة

من فكر الوحدة إلى فكر الاختلاف






منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

د. عبد الحكيم اجهر

سؤال العالم

الشيخان ابن عربي وابن تيمية

من فكر الوحدة إلى فكر الاختلاف

الكتاب
سؤال العالم
الشيخان ابن عربي وابن تيمية
تأليف
د. عبد الحكيم أجهر
الطبعة
الأولى، 2011
عدد الصفحات: 320
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي:
ISBN 978-9953-68-493-6

الناشر
المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ــ المغرب

ص.ب.: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 ـ 307651 522
فاكس: 305726 ـ 522 212+
Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ــ لبنان

ص.ب.: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 01750507 ـ 01352826
فاكس: 01343701 ـ 961+
www.ccaedition.com

Email: cca@ccaedition.com
cca_casa_bey@yahoo.com

الفهرس

القسم الأول
التصوف كتصور مفهومي عن العالم

القسم الثاني

المصير الأخروي ومفهوم التسامح

القسم الثالث

القرآن والتأويل والعالم

هذا الكتاب

العلاقة بين الشيخين وثيقة جداً على عكس ماهو شائع عنهما. لقد أقر ابن تيمية بقيمة كتب ابن عربي الأساسية وكان يتدارسها مع أصدقائه. والشيخان يمثلان لحظة نضج في الفكر العربي، فالعالم والله أصبحا قريبين من بعضهما عندهما، وعلى هذا الأساس أعيدت صياغة الثنائيات الأساسية في هذا الفكر بطريقة خلاقة: الوحدة والكثرة، التعين واللاتعين، المتناهي واللامتناهي...، واتفق الشيخان على أن الصفات الإلهية هي البديل الفلسفي عن كل العوالم الوسيطة التي عرفتها الفلسفة منذ اليونان. واستبدلا نظريات الخلق السابقة بمفاهيم جديدة، فلم يعد وجود العالم ناتجاً عن إرادة غير مفهومة، ولا هو فيضاً لسلسلة من العقول السماوية، بل أصبح الخلق مرتبطاً جوهرياً بفكرة التعين، فما هو موجود، وظاهر، ويلتقيه وعينا هو الشيء المتعين، والتعين يتم بالصفات الإلهية، لأنها أحكام معقولة وكليات.

كما اتفق الشيخان على جملة مفاهيم أخرى كان يقصد ابن عربي في ابتكارها إلى جعل نظرية التسامح مع عقائد الآخرين نظرية مؤسس لها مفهومياً وليس مجرد مطالبة أخلاقية، هذه المفاهيم هي: الربوبية والألوهية، الأمر الكوني والأمر الديني، الخير والشر. أخذ ابن تيمية بهذه الثنائيات وتصرف فيها، لكنها بقيت قواعد مهمة في فكره تفتح أفقاً في التأسيس النظري للتسامح. لقد أدت هذه العدة المفهومية عندهما إلى التخفيف من ثنائية مؤمن/ كافر، ذات الأصول الزرادشتية، وإلى وعد الجنس البشري كله بسعادة أبدية. اعتقد ابن عربي بأن العذاب الأخروي مؤقت، ونوه ابن تيمية لفكرة فناء النار، وأكمل ابن القيم التصورات المكبوتة لهذه الفكرة بأن صاغ واحدة من أهم النظريات عن المصير الإنساني، وعن السعادة النهائية لكل البشر، الأمر الذي يقدم لنا اليوم فرصة ليس فقط لإثبات شرعية التفكير النظري في العالم، بل لتجديد الإسلام وفق هذه المرجعيات الكبرى له.

كما اتفق الشيخان على فكرة تأويل القرآن، ولكن على أسس لاتقوم على المجاز اللغوي ولا على قسمة النص إلى ظاهر وباطن، بل على أساس مفهوم

الحقيقة، لذلك كان ابن عربي يفضل استخدام كلمة (فهم) أكثر من كلمة (تأويل) في التعامل مع النص، وكان ابن تيمية يعتقد أن التأويل الحقيقي للنص هو بمعنى ما تفسير له. وكلاهما عدّ فكره النظري نوع من الامتداد التفسيري للنص عبر الفهم العميق له، الأمر الذي جعلهما يرفضان تأويل النص وفق أفكار مسبقة أو وفق فلسفة ناجزة، بل إن النص برأيهما يكشف بشكل لامتناهي عن حقائقه لمن يستطيع أن يفهم.

وكلاهما أسسا لأبنية نظرية مفهومية ناضجة عن العالم بالاعتماد على هذا الفهم لتأويل القرآن. كلاهما رأى أن وجود العالم هو سيرورة تعين أزلي لابداية لها، هذه السيرورة تأخذ شكل التجلي عند الشيخ الأكبر، بينما تأخذ شكل العلاقات السببية الضرورية عند شيخ الإسلام. كان أحدهما (ابن عربي) يرى العالم على أنه ظهور للكثرة والتعدد الذي يبقى منتمياً إلى عين واحدة، بينما رأى الآخر (ابن تيمية) أن العالم هو اختلاف فقط وأن فكرة الوحدة والتماثل لاوجود لها. كلاهما أعاد صياغة الثنائية الدينية الأساسية: التنزيه والتشبيه، صياغة فلسفية جعلت من الله متعيناً ولا متعيناً في الوقت عينه، فاعتبر ابن عربي أن التنزيه يرتبط بالذات، والأسماء للتعين، بينما وجد ابن تيمية أن أفضل تعبير عن التنزيه هو في بناء العالم على أساس الاختلاف، عندها تصبح كل الموجودات منزهة عن بعضها، وتنزيه الله أكثر وضوحاً لأنه الكائن المتعين بصفات الكمال الخاصة به، هذه الصفات عينها تنتسب إلى بقية الموجودات بمقادير مختلفة.

مقدمة

هجرات وأزمنة وصياغات ناضجة

1- هل هناك رؤية عربية للعالم؟

إن العالم في الثقافة العربية الإسلامية يفيض دائماً عن حدود مفترضة ومضبوطة بشكل نهائي، والعالم دائماً لا يمكن وضعه في إطار من الدقة الخالصة والنهائية. فالله بوصفه طرفاً أساسياً في العالم وبوصفه غير متعين بشكل تام، حسب فكرة التنزيه الإسلامية، جعل الثقافة العربية الإسلامية ذات ملامح خاصة. العالم، حسب هذه الثقافة، هو مشروع للفهم على المستوى المعرفي، كما هو مشروع للتعيين على المستوى الفلسفي، وفي الحالتين العالم لامتعين بقدر ماهو متعين، والله يسكن دائماً في هذا اللاتعين الذي نسميه تنزيه، ويسكن أيضاً في التعين الذي نكشف عنه بعقولنا والذي ينخرط الله فيه بعلاقة مع العالم.

هذا التصور الذي لايمكن فصله عن الله يجعل من الثقافة العربية ثقافة مشروع، ثقافة تسعى لصياغة عالم تعرف مسبقاً أنه لايمكن ضبط أطرافه. وهذا لايعني بحال أن الثقافة العربية كانت تائهة، بل كانت ثقافة تاريخ تتقدم في اتجاهات محددة من أجل بناء عالم تتصل أطرافه عضوياً وتنهي بالتدريج انفصال عناصره عن بعضها، الله والعالم، الواحد والكثير، المتعين واللامتعين، بشكل أنتج أبنية لها خصوصيتها الفريدة. إن أي قراءة لهذا التاريخ وفق مرجعيات محددة هو إساءة كبيرة له.

إن الثنائية الكبرى في الفكر العربي الإسلامي: التعين واللاتعين، وهما المقابل المفهومي لفكرتي التشبيه والتنزيه، قد أنتجت أنماطاً فكرية مُلهِمة، جعلت الله مستويين: مستوى لا يقبل الاستغراق في العالم ويجعله دائماً يمثل هذا الأفق المفتوح على مفاهيم جديدة، وجعلت المستوى الآخر هو العالم نفسه في علاقاته الداخلية وفي موجوداته. ولقد حظي هذا الفهم على صياغات تتسم بدرجة عالية من

الأهمية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، فكان اللاتعين عند ابن عربي هو الوجود الذي لاتستغرقه الموجودات والذي يبقى مصدرها وغايتها في الوقت عينه، وكان هذا اللاتعين عند ابن تيمية مرادفاً لفكرة عدم التماثل بين الأشياء، فكانت فكرة الاختلاف عنده هي الصياغة النظرية لفكرة اللاتعين الذي لايمكن السيطرة عليه واستيعابه دفعة واحدة في عقولنا. وكان اللاتعين عند البغدادي هو الإرادة المباطنة لكون غير مغلق لا في المكان ولا الزمان والذي يتحرك وفق منطق الحدوث اللامتناهي. ابن رشد ايضاً تحدث عن الحدوث اللامتناهي ولكن وفق تصوره الخاص عن العالم.

قد يقال إن هذا التراث له مايماثله في أوروبا العصور الوسطى، وإن كل هذه المرحلة من التاريخ، في الإسلام وفي أوروبا تنتمي إلى العصر الوسيط، وهي مرحلة ماقبل الحداثة التي تشترك كلها في شروط فكرية واحدة.

أولاً، من الصعب قبول فكرة أن تراث العصر الوسيط هو تراث متماثل في انتاجاته الفكرية، فالدراسات المقارنة لتاريخ الأفكار يؤكد خطأ تصور كهذا. وثانياً، إن وجهة نظر كهذه تضمر القول إن الحداثة هي حداثة واحدة، تلك التي أنتجتها أوروبا، وعلى العالم أن يحذو حذوها إذا أراد الدخول فيها، فهذه وجهة نظر تلغي تماماً فكرة تنوع الحداثات، وفكرة تعدد التجارب الحداثية.

إن عدداً من المثقفين العرب الذين يعتقدون بصورة واحدة للحداثة يبذلون جهوداً هائلة لمقاربة تراثهم الفكري مع التراث الأوروبي ليجعلوا من الحداثة العربية أمراً ممكناً طالما أن هذا التراث يشبه في بعض أوجهه التراث الأوروبي. والحقيقة أنه ليس بالضرورة أبداً أن تكون الحداثة شيئاً قد حُسم أمزه نهائياً، وليس بالضرورة أن يكون المشروع الثقافي العربي مجرد محاكاة للمسار الغربي. وفي المقابل فإن فكرة تعدد الحداثات لايجب أن تصبح عنواناً أو فرصة للدفاع عن ثقافة تقليدية، إن ماهو مطلوب أكثر تعقيداً وعمقاً من قول كهذا. إن المسألة كلها تكمن في كيفية دخول الحداثة من بوابة الهوية الخاصة للثقافة العربية، الأمر الذي يمثل إغناء للحداثة وإصلاحاً لها في آن. والدفاع عن الهوية لايعني بحال دفاعاً عن حداثة هجينة تبرر كل أشكال الأحاديات الفكرية والسياسية وتسعى لتكريس فكر أسطوري، بل هو ببساطة الدفاع عن فكرة أن الثقافة العربية الإسلامية وأي ثقافة أخرى أصبحت ضرورية اليوم عالمياً من أجل معالجة إشكالات الحداثة القائمة.

إن التفكير العقلاني في ثقافة لاتستطيع الاستغناء عن اللامتعين أمر ممكن ولكن

هذا التفكير سينتج صياغات تختلف عن سواها من الأفكار العقلانية العالمية وتتماثل معها في آن، فنموذجي البغدادي وابن تيمية يمكن لهما أن يمثلا دروساً في هذا الشأن.

ومن الصحيح تماماً أيضاً أن يصبح هذا الجانب اللامتعين في أي نظام فكري عربي مكاناً خصباً للعوالم الصوفية، وساحة تملؤها العقائد الدينية، وهذه مسألة تفسر لماذا كانت الأنظمة الفكرية العقلانية تسعى دائماً لتأطير العالم بصياغة محكمة لاتترك فيه فجوات يمكن أن تتسلل منها أفكار غير عقلانية. إن كانط يمثل نموذجاً واضحاً على صياغة للعالم لم تترك مكاناً لله أو اللاتعين، وبالأحرى لم توفر له مكاناً في عالم لا يُبنى إلا على أساس فكرتي الضرورة والكلية، وإنما وجدت له مكاناً واحداً فقط، هو الضمير الإنساني. ورغم ذلك فإن فكرة الشيء في ذاته كانت تلك الفجوة التي حاول الكثيرون التسلل منها لداخل عقلانية كانط.

ولكن بالنسبة لهذه المساحة اللامتعينة يمكن أن نسأل، ألا يحق لنا الاعتقاد أن هذا الجانب اللامتعين، لا يسيء إليه أن يكون مكاناً لصياغة عقلانية وصياغة دينية وروحية في الوقت نفسه؟، ألا يمثل هذا شكلاً من أشكال التوافق في ثقافة تتعدد صياغاتها وتتفق في مشكلاتها بعمق؟ ألا يمكن أن يكون تعدد أشكال الفهم للسؤال ذاته مدخلاً لبناء ثقافة يجد فيها المؤمنون والفلاسفة مكاناً مشتركاً؟

طبعاً إننا على إدراك تام أن فكرة التنزيه لايمكن الاقتصار فيها على فكرة اللاتعين فقط، بل هي فكرة ترتبط بعلاقة قوية مع الكثرة التي تمثل ارتباط التنزيه بشروطه وتفاصيله الخاصة التي تجعل منه، مصدراً للفعل والخلق، والإرادة. . . ، ولكن مع ذلك فإن هذا لايقلل من أهمية المبدأ النظري ذاته. لقد جعل البغدادي من الفاعلية الإلهية قوة تفسر حركة العالم كله، وجعل من الإرادة مبدأ طبيعياً في الحدوث، كما جعل من الخلق مبدأ الوجود الذي تصدر عنه الموجودات.

ابن تيمية وابن عربي قدما صياغاتهما الخاصة لهذه الجوانب التي تكشف عن إمكانيات لاحصر لها في احتمال إنشاء أبنية متعددة للعالم.

إن اختلاف ابن تيمية عن الفلاسفة مثلاً، لا يقتصر على فهمهم للعقل وتعاليه على التجربة العينية للأشياء، بل يختلف في نقطة أساسية أخرى تتعلق بمصدر الكليات. لقد اعتقد تأويل خاص لفكر أرسطو، امتد من الاسكندرية وحتى ابن سينا، أن الكليات التي يحصل عليها عقلنا في العملية المعرفية تأتي من المصدر نفسه الذي تأتي منه الكليات التي تلبس عالم الوجود العيني، إنه العقل الفعال. هذا العقل

هو مصدر وجود الموجودات بوصفه عقلاً كلياً كونياً، وهو أيضاً مصدر الكليات التي يحصل عليها الفيلسوف في جهده المعرفي، وهذا الاتصال بالعقل الفعال هو خاص بهؤلاء الذين يفكرون بطريقة مجردة وكلية، خاص بالفلاسفة فحسب. إنها نظرية أرادت أن تجعل من التفكير المجرد تفكيراً نخبوياً يختلف عن تفكير العامة الذين يفكرون بطريقة تمثيلية، وذلك حسب قسمة المشائين للبشر إلى أصناف معينة تتفق مع أصناف الخطابات التي قررها أرسطو، الخطابي والجدلي والبرهاني. هذه القسمة سيكون لها شأن في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي إذ سيتم على أساسها قسمة البشر إلى فلاسفة وعامة، وتبرير وجود نمطين من التفكير، عقلي وديني. وبالتالي فإن الفلاسفة سيطالبون دائماً بشرعية الخطابين الفلسفي والديني، وذلك لتبرير وجودهم هم كفلاسفة يمثلون فئة خاصة من الناس، كما قرر الفارابي أولاً وابن رشد ثانياً.

في المقابل انطلق أبو البركات البغدادي وابن عربي وابن تيمية من مقدمات نظرية مختلفة، فوجود العالم ليس رهناً بالعقل الفعال، بل إن وجود العالم رهن بالله مباشرة، رهن بصفاته التي تتعين وتتكثر وتتهيأ كصور لتصير موجودات عينية حسية. هذا النمط من التفكير الذي يقتصر في فهم العالم على مستويات ثلاثة فقط، الله وصفاته والعالم هو تطوير لأحد ممكنات التقليد الكلامي المبكر الذي ركز كل عمله على الصفات الإلهية، وجعلها نوعاً من الكثرة التي لاتفسد الوحدة الإلهية، فوجود الأشياء يبدأ من الصفات الإلهية ذاتها بوصفها كثرة وبوصفها مصدراً للكثرة. إن كل من فكّر في العالم، في تاريخ الفكر الإسلامي، على أساس الصفات الإلهية وليس العقول السماوية الأرسطية، تمسك بمفهوم الكثرة بوصفه مفهوماً أساسياً في أي تصور نظري، وهذه واحدة من سمات الرؤية العربية الإسلامية للعالم. كان البغدادي قبل ذلك يؤسس لوجهة النظر هذه وينقلب من أجل ذلك على الاعتقادات التقليدية عن الوحدة الإلهية التي ذهب البعض إلى تأكيدها على حساب الكثرة. إننا نجد تشابهاً ملفتاً بين البغدادي وابن عربي في هذه المسألة رغم أن ابن عربي لم يقرأ للبغدادي. وفي هذه المسألة بالذات يتفق ابن تيمية والفخر الرازي الأشعري، مع هذا التوجه في تقرير أن الكثرة التي تبدأ من الوحدة، من الله، ليست شيئاً أقل قيمة من الوحدة ذاتها على المستوى النظري. يقول الشيخ الأكبر منتقداً الفلسفة الفيضية في هذه النقطة، «**ألا ترى إلى الحكماء قد قالوا لايوجد عن الواحد إلا واحد، والعالم كثير فلا يوجد إلا عن كثير وليست الكثرة إلا الأسماء الإلهية، فهو واحد أحدية الكثرة، الأحدية التي يطلبها العالم بذاته. ثم أن الحكماء مع قولهم في الواحد**

الصادر عن الواحد لما رأوا منه صدور الكثرة عنه، وقد قالوا فيه أنه واحد في صدوره اضطرهم إلى أن يعتبروا في هذا الواحد وجوهاً متعددة عنه بهذه الوجوه صدرت الكثرة، فنسبة الوجوه لهذا الواحد الصادر نسبة الأسماء الإلهية إلى الله فليصدر عنه تعالى الكثرة كما صدر نفس الأمر، فكما أنه للكثرة أحدية كذلك للواحد كثرة تسمى كثرة الواحد وهي ماذكرناه، فهو الواحد الكثير والكثير الواحد، وهذا أوضح مايذكر في هذه المسألة».[1]

إن موقف ابن عربي هذا، الذي يتشابه بعمق مع ابن تيمية، لايضعه فقط كواحد من مصادر الرؤية العربية للعالم بل كمؤسس لفكر له نسيجه الخاص وفق الشروط الثقافية المحلية، ذلك أن أي محاولة لقراءة ابن عربي على ضوء الأفلاطونية ومشتقاتها النظرية لاتتم دون تجاهل الكثير من النقاط الجوهرية التي تميز فكر ابن عربي. أهم هذه النقاط كانت علاقة الوحدة بالكثرة، وثانيها هي إيمان الشيخ الأكبر بأن الأسماء الإلهية لاتمثل حقيقة مفارقة أكثر أصالة من العالم، كما هي مُثل أفلاطون، فالأسماء الإلهية لاتبقى مستقلة بذاتها أبداً، إنها في حالة تعين مستمر، في الأعيان الحسية، هذا التعين هو مايجعل التجلي سيال لايتوقف حيث لايتكرر مرتين، ففي كل لحظة هناك تجل جديد وكشف جديد للذات، وهذا مايفسر عند ابن عربي الآية القرآنية ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾.

ابن تيمية يشبه ابن عربي كثيراً في إقرار الكثرة داخل الذات الإلهية، فكل شيء في العالم عنده يبدأ من الذات عندما تتعين الصفات الكلية التي هي أجناس وأنواع، في صور معينة تخص كل منها شيئاً محدداً في العالم، هذا التعين الأول أسماه ابن تيمية الحدوث داخل الذات، فجعل ثنائية الوحدة والكثرة متداخلة لدرجة قضت على انفصالهما، فصار الفكر العربي أكثر مرونة وحركية. ذلك أن أي فصل بين الوحدة والكثرة يمهد لنوع من التفكير الدوغمائي، الفلسفي أو الديني.

ومن جهة ثانية فإن واحدة من خصوصيات هذا الفكر الذي مثله هؤلاء في لحظة النضج هي العلاقة مع النص الديني. كان فكرهما النظري امتداداً طبيعياً للنص الديني بشقيه، القرآن والسنة، ولايعدو أن يكون تفكراً داخل النص، أو فهماً للنص، أو تأويلاً له. إنهما لايتصرفان في النص على أنه مادة للاستنطاق تتم بأدوات نظرية

---

(1) الفتوحات، ج. 4، ص ص. 231-2.

مستحضرة من خارجه، بل إن ماصاغاه من أفكار نظرية ومن مفاهيم هو في اعتقادهما مايكشف النص ذاته عنه.

وهنا تبرز معنا ثنائية ابن تيمية في العقل والنقل، ويستدعي الذهن هنا بالضرورة ثنائية ابن رشد في العقل والنقل، تلك الثنائية التي فرضت نفسها واستوجبت نقاشها في الحالتين: في الاتفاق أو الاختلاف معها. تنص ثنائية ابن رشد على ضرورة الاعتراف بنوعين من طرق التفكير، المفاهيم النظرية المجردة من جهة، والدين من جهة أخرى، كنمطين من التفكير يتفقان في حقيقة واحدة. كانت دعوة الفلسفة إلى فكرة الاتفاق بينها وبين النص الديني أساسية لتبرير شرعيتها، وكانت الفلسفة تمثل صيغة معينة بالنسبة للفلاسفة، هي صيغة أرسطو، الأمر الذي يجعل الاتصال بين الخطابين الفلسفي (العقل) والديني (القرآن) لقاء مصالحة لأنهما أساساً مختلفين ومستقلين، وقد تأسسا بعيداً عن بعضهما. هذا مايقوله بوضوح الفارابي وابن رشد. ذلك أن صيغة تعدد الخطابات الأرسطية، الخطابي والجدلي والبرهاني، فُهمت في البيئة الإسلامية على أن هذه الخطابات مستقلة في بنيتها عن بعضها وتمثل أشكالاً مختلفة في التعبير عن النشاط الفكري الإنساني، وهي بطبيعة الحال ليست متساوية من حيث مقاربتها للحقيقة، الأمر الذي تم توظيفه في بيئة دينية إسلامية بطريقة تدعو إلى إيجاد صيغة مصالحة بين خطابين محددين على التعيين، الديني الذي يمثل الخطاب الشعري، والفلسفي الذي يمثله الخطاب البرهاني، أما الخطاب الجدلي فقد حظي، خصوصاً عند ابن رشد بازدراء شديد.

أطروحة ابن تيمية في هذا السياق مختلفة، أو لنقل معكوسة، فهذه الثنائية لاتمثل عنده دربين للحقيقة يسعيان للتصالح فيما بينهما. العقل والنقل لم يتأسسا بعيداً عن بعضهما، ولم يأتيا من مصدرين مستقلين. على العكس تماماً من ذلك، فالعقل هو الصياغة النظرية والمنطقية للنص الديني، فالإيمان بأن القرآن لم يأت بشيء مخالف للعقل يجعل من الممكن صياغة قضايا الدين صياغة عقلية تصل إلى حد بناء رؤية للعالم، وإلى حد بناء فكر نظري مفهومي يلتصق بالدين ويستقل بأدواته عنه، في الوقت نفسه. العقل يبدو في هذا التصور امتداداً تفسيرياً للقرآن ذاته. فالعقل بوصفه هذا النشاط النظري المفهومي يصبح نشاطاً يبدع مفاهيمه من خلال التأمل في النص. التصالح وفق هذا الموقف حتمي، لأن العقل سيكون وفق هذه الصيغة ليس سوى قولاً من النص وليس دخيلاً من الخارج عليه، والعقل لن يكون وفق ذلك أداة استبداد تريد تطويع النص لصالح مقولاته المسبقة، إن العقل والنص

هما بالأصل متفقان لأنهما تعبير عن الطبيعة الإنسانية التي تفكر بطرق محددة. وابن تيمية كان منسجماً مع فكره في هذه المسألة، فهو دافع عن تأويل القرآن من أجل دعم موقفه ذاك. إنه من المستحيل القول إن العقل قادر على صياغة مفاهيمة النظرية بالاعتماد على القرآن دون تأويل، ولكنه تأويل يختلف عن التأويلات المعروفة، سواء التأويل المجازي أو قسمة النص إلى ظاهر وباطن. هذا الأمر سنناقشه بالتفصيل في الفصل الثالث. وكل هذه القضايا التي تؤمن أن الفكر النظري هو امتداد للنص، وأن القرآن يمكن وفق هذه الرؤية تأويله بشكل مختلف عن التأويلات المعروفة اتفق فيها ابن عربي وابن تيمية. لذلك كان المفكران لايجدان مانعاً من تسمية هذا التأويل، تفسير (ابن تيمية)، أو فهم (ابن عربي)، لأن المسألة هنا هي الكشف عن ممكنات النص من داخله.

والسؤال هنا، هل للقرآن تأويل واحد؟ الإجابة عند ابن تيمية وابن عربي، لا، فالقرآن قابل لتأويلات لاحصر لها، المهم والشرط الأساس في هذه التأويلات هو البدء من مراد النص وقصده، وليس في إقحام مقولات خارجية عنه. ومن جهة ثانية يقدم ابن عربي نموذجاً للموقف نفسه، حيث القرآن قابل لتأويلات لامتناهية، وهو نفسه مارس هذا الموقف من أجل صياغة مفاهيم من نوع آخر، مفاهيم تؤسس لبناء مختلف للعالم عن ذاك الذي سيفعله ابن تيمية. ابن عربي كان أيضاً يعتقد أن النشاط الفكري هو امتداد تفسيري للنص ذاته، هذا الامتداد أخذ في تجربة الشيخين نظامين فكريين مختلفين واعترفا من جهتهما أن امتدادات أخرى على النص ممكنة إذا اعتمدت فكرة موضوعية النص وقصده.

ويضيف ابن تيمية في مكان آخر تفسيراً عميقاً لهذا الاتفاق بين العقل والنقل، فينسب هذا الاتفاق إلى الفطرة الإنسانية. الفطرة هي المصدر الأساس في لقاء العقل والنقل وهي التي تدفع البشر بالطبيعة إلى أنشطة فكرية متنوعة تلتقي فيما بينها عند حقيقة واحدة. وإذا ذهبنا مع نظرية الفطرةعند ابن تيمية إلى نهاياتها فإنها تقول بشكل صريح أن العقل يستطيع أن يكون مستقلاً وأن يبدأ من ذاته في معرفة الحقيقة دون إرشاد ديني، لأن الفطرة هي تكوين إنساني طبيعي منحه الله للبشر فضمن لهم أن يصلوا للحقيقة من خلال العقل وأن يقبلوا بالوحي الإلهي أيضاً لأنه متفق أصلاً مع الفطرة. و في هذا الموقف بالذات يعيد ابن تيمية أطروحة ابن طفيل الذي قرأه بالتأكيد، والتي تشدد على إمكانية أن يعرف الإنسان الحقائق الكبرى باستعداداته الطبيعية الخاصة. ويجعل ابن تيمية من الحديث النبوي: «**كل مولود يولد على**

الفطرة» مرجعيته في هذا الإثبات. وبذلك فإن ابن تيمية عندما يقول إن العمل على مقصد النص يؤدي إلى نظرة عقلية للعالم فإنه يقصد أن العقل لايفعل سوى أنه يكتشف ذاته في النص، وهنا يبدو التأكيد على فكرة مُراد النص وقصده، والتأكيد على فكرة أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، وأن هذا التأويل هو تفسير النص تفسيراً صحيحاً، كل ذلك يعنى الدعوة إلى اكتشاف العقل في النص، لأن العقل حتى لو كان مستقلاً بذاته لوصل إلى حقائق النص ذاتها.

ويبدو أن ابن تيمية كان أقرب لابن طفيل من قربه لابن رشد الذي كان يفكر بطريقة مشابهة، لأن ابن طفيل جعل الإنسان قادراً على الوصول للحقيقة بتأملاته الخاصة دون إعانة أحد، وهذا ماترجمه ابن تيمية بفكرة العقل الصريح، أي العقل الذي تسمح له بنيته بالوصول للحقيقة دون فلسفة معدة مسبقاً ودون حتى إرشادات الوحي. والنقطة المركزية التي تجعل ابن تيمية مختلفاً عن ابن رشد هي أن فكرة العقل الصريح تقتضي عنده عدم الاستعانة بمنظومة فلسفية ناجزة كمنظومة أرسطو، فالأمر هنا ليس أمر مصالحة بين أرسطو والقرآن، بل إن الفطرة الإنسانية التي تجعل الإنسان يصل بعقله للحقيقة هي ذاتها التي تجعله يقبل بالوحي الديني، وهي التي تقف وراء توافق العقل والنص. وهذه الفكرة تجعل العقل متنامياً ومتجدداً وقابلاً لأن يرى دائماً في النص وجهه الآخر، دون أن يكون محكوماً بمنظومة محددة، مع العلم أن ابن تيمية أخذ الكثير من أفكار أرسطو ومفاهيمه المفردة ولكن ليس بناء العالم ككل.

2- ابن عربي وابن تيمية: لحظة نضج الفكر العربي

لو تغاضينا للحظة عن العبارات الإنشائية التي ينتقد فيها ابن تيمية ابن عربي بشدة ويتهمه فيها بكل الاتهامات التي وُجهت يوماً ما إلى ابن تيمية نفسه من خصومه، لاكتشفنا أن فكر ابن تيمية هو نوع من المصادقة الكبرى على فكر ابن عربي. وهذه المصادقة تتمتع بأهمية فائقة لأنها لا تشبه مايفعله أتباع ابن عربي من قبول كل ماقاله الشيخ الأكبر حتى لو لم يكن مفهوماً بالنسبة لهم، بل هي مصادقة تصدر عن واحد من مؤسسي المرجعيات الإسلامية الكبرى الذين يقفون موقفاً نقدياً من الشيخ الأكبر في الوقت الذي يستعيرون فيه معظم مفاهيمه الأساسية. ونحن هنا لانوافق الذين قالوا إن ابن تيمية هاجم ابن عربي لأنه لم يقرأه أو يفهمه جيداً، على العكس، ابن تيمية قرأ ابن عربي عندما كان يُعظِّم الشيخ، وأعطى شهادة صريحة

بصحة كتب الفتوحات المكية والدرة الفاخرة والكنة والمربوط. . ، وفهمه إلى درجة عقد معه حواراً وصل إلى حد الاقتباس منه، وإلى حد تبني الكثير من مفاهيمه وتوظيفها داخل تصوره الخاص عن العالم. وهذا ما يجعل من فكر ابن تيمية مصادقة على فكر ابن عربي رغم عبارات التكفير التي أصدرها بحقه، وهي عبارات كانت مترددة وغير حاسمة.

كان كلاهما كما كان البغدادي قبلهما يتمتعون بحس نقدي رفيع، وبقدرة كبيرة على إنشاء أبنية نظرية جديدة في الفكر العربي الإسلامي. أبنية نظرية لاتستمد مرجعيتها من الفلسفة اليونانية بل من التراث المحلي ومن همومه الخاصة.

إن أفكار هؤلاء، إذا أردنا أن نضعها في سياقها النقدي الحقيقي كانت أولاً ومنذ البدء نقداً لمدارسهم التي انتموا إليها، ومشروعاً لقول جديد، فالبغدادي ليس ذلك الفيلسوف السينوي الذي لم يفعل سوى أنه ردد آراء ابن سينا كما اعتقد بعض الباحثين، وابن عربي ليس ذلك المتصوف العادي الذي لم يضف للتصوف سوى تجربة روحية جديدة، وابن تيمية ليس ذلك الحنبلي الذي اعتقد الكثيرون أنه مفكر نصي وحرفي، ومتشدد.

لقد انتقد البغدادي معظم الأفكار الأساسية التي قال بها ابن سينا، واستبدلها ببناء نظري مختلف فتح به إمكان بناء فلسفة عربية أصيلة. وخفف ابن عربي من شطحات المتصوفة قبله وعاد ليؤكد على أهمية النصوص الدينية أو الشريعة بوصفها مرجعية لابد منها من أجل بناء تصور عن العالم. هذا التصور يرفض إغلاق العالم بأحكام عقلية نهائية، ويؤمن بمفهوم للحقيقة أكثر تعقيداً وتعالياً من الفكرة التقليدية الشائعة التي تقول إن الحقيقة هي مطابقة مافي الأذهان لما في الأعيان. أما ابن تيمية فقد ورث مخطط الكون الذي صاغه ابن عربي وصاغه في مفاهيم عقلية مستمدة لحد ما من البغدادي و ابن رشد، فكان بذلك لحظة مهمة من لحظات نضج الفكر العربي.

هناك ثلاثة جوانب أساسية في فكر الشيخين ناقشناها في هذا الكتاب، أولاً، موضوع بناء العالم، وهو الجانب الأكثر فلسفية من غيره، ويتشابه الشيخان لحد مذهل في المخطط الكوني العام الذي يفسر ظهور العالم عندهما بوصفه ظهوراً يقوم على فكرة التعين المتدرج الذي تلعب فيه الصفات الإلهية الدور الفلسفي المركزي. والجانب الثاني يناقش فكرة المعرفة الإنسانية وإمكانية قبول تعدد عقائد البشر، وفي

هذا الجانب صاغ ابن عربي كل المفاهيم الممكنة للبرهنة على أن فكرة الحقيقة كما تثبتها نظريته الفلسفية عن العالم تقتضي بالضرورة الاعتراف للآخرين بعقائدهم، الأمر الذي ينقل فكرة التسامح من مستواها الأخلاقي إلى مستوى فلسفي مُلزم، وهنا أيضاً نجد ابن تيمية يستعير هذه المفاهيم، ولكن يتصرف بها في الوقت نفسه من أجل أن يجعلها مطابقة أكثر لرؤيته الخاصة عن العالم. وفي هذا الجانب تصبح فكرة تعدد العقائد فكرة تابعة أو مستندة على نظرية العالم نفسها.

الجانب الثالث، يناقش فكرة تأويل القرآن، وتدهشنا مرة أخرى القدرة النظرية النقدية للشيخين التي جعلتهما يقدمان تصوراً جديداً عن التأويل يختلف عن النظريات السابقة، فلا هو تأويل يعتمد على المجاز اللغوي، كما فعل علم الكلام المبكر، ولا هو تأويل يقوم جذرياً على فكرة قسمة النص إلى ظاهر وباطن. وهنا أيضاً يتفق الشيخان في معظم المسائل المتعلقة بالتأويل، ويتفقان على فكرة إمكانية تأويل القرآن ولكن من وجهة نظر أخرى. الأمر الذي يطرح إمكاناً جديداً ليس فقط لبناء فكر نظري عربي، بل لتجديد الدين نفسه. يتفق الشيخان على أن التأويل الحقيقي هو التأويل الذي يدرك قصد القول الإلهي في نصه، وهو الذي يمسك بهذا الإدراك بالحقائق بطريقة معينة. التأويل ليس جعل النص يقول شيئاً غير الذي يقوله صراحة، وليس انتقالاً بين مستويات متعددة للنص، من واحد لآخر، إنه فهم الحقيقة الموجودة في القول ذاته. مثلاً، اتفق الشيخان على أن الآية القرآنية: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ [الرحمن: 29] تعني أن التجلي الإلهي عند ابن عربي، وفكرة الحدوث عند ابن تيمية، هما حقيقة هذه الآية، التجدد والفاعلية المستمرة لله. كما فهما من الآية القرآنية: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي﴾ [الكهف: 109]، على أن الحقيقة هنا لاتقتصر على الكلمات التي أوحيتْ للأنبياء، لأنه لو كان الأمر كذلك فإن الله صامت الآن، لأنه أوحى بكلمته الأخيرة إلى خاتم أنبيائه، ولكن الحقيقة هنا هي أن الكلمات الإلهية التي لاتنفذ هي الصور التي تولد في ذات الله، هي الأعيان الثابتة عند ابن عربي، وهي التصورات المعينة أو الصور العلمية عند ابن تيمية. وطالما أن الخلق أزلي، لابداية له ولانهاية عندهما، فالصور العلمية لانهاية لولادتها وتجسدها كموجودات في العالم، هنا يصبح للآية معنى مفهوماً، أن كلمات الله لاتنفذ، بوصفها معلوماته التي تصاحب سيروة حدوث أزلي.

3- الشيخان والفكر العالمي

لقد اعتاد الفكر العربي منذ نهضته الحديثة أن يقوم بعقد المقارنات بين مفكرين من التراث وبين فلاسفة غربيين، وكانت نشوة أبحاث كهذه تصل إلى ذروتها عندما تتمكن هذه المقارنات من إيجاد تشابهات أكبر بين الطرفين. هذا النوع من الفكر الذي لايخلو من فائدة بطبيعة الحال، مارس تشويشاً كبيراً على الفكر العربي الطامح للنهضة. لقد استبطن هذا النشاط الفكري مجموعة قضايا أساءت للفكر العربي الإسلامي. أولاً، كانت تقصد القول ضمناً أو صراحة وفي كثير من الأحيان، أننا سبقنا الفلسفة الغربية بهذه أو تلك من القضايا، مما يمارس تعويضاً ثقافياً وهمياً عن أزمة التخلف والجمود الفكري، فمثلاً: مفهوم الذات الواعية بذاتها قال بها ابن سينا قبل ديكارت، وفكرة نقائض العقل، قال بها الغزالي قبل كانظ، وفكرة التشكيك بالضرورة الطبيعية وأن الأشياء ترتبط ببعضها ليس سببياً بل إن عاداتنا الذهنية هي من يجعلنا نعتقد بالعلاقات الضرورية الموضوعية بين الأشياء، هذه الفكرة قال بها الغزالي قبل ديفيد هيوم، وأن الفكر المناسباتي الكلامي قال به المتكلمون قبل مالبرانش. . . . . ، وعشرات الأفكارالأخرى.

ثانياً، يضمر النشاطي الثقافي من هذا النوع، قضية مناقضة للأولى ومتلازمة معها، وهي أنه في الوقت الذي نريد القول فيه إننا سبقنا الفكر الغربي منطلقين من شعور خاص بالكرامة والفخر، نريد القول إننا نشبه هذا الفكر المتقدم علينا، الأمر الذي يمنح لأفكارنا أو تراثنا مصداقية من نوع ما.

والمسألة الخطرة في هذا السياق هي أن إعلان هذا التشابه يضمر بشدة نية القول إننا نستطيع بلوغ الحداثة الغربية طالما أننا نملك تلك الأفكار التي تشبه الأفكار التي أسست لحداثة الغرب. ابن رشد كان أستاذاً ممهداً لنهضة أوروبا وعدو الكنيسة الأول، وابن رشد هو خاصتنا، وابن سينا كان رائداً للفكر التجريبي الذي قضى على دوغمائية وانغلاق فكر أرسطو كما يقول بيكون. إذن الحداثة ليست أمراً مغلقاً أمامنا، بل إننا نملك مقوماتها، ولكن إذا. .

هذا المقاربات التوفيقية تصلح للأبحاث الكاديمية وهي مفيدة على مستوى الدراسات المقارنة وعلى مستوى فهم شروط تشابهات الفكر الإنساني، ولكنها مقاربات ستصبح مشوشة إذا كان يقصد منها البحث عن مصداقية للحداثة. لأنها إذا كانت كذلك فإن الشيء الأول الذي تغامر مقاربات من هذا النوع في فعله هو التفريط

بهوية الفكر العربي ذاته، بالإضافة إلى أن فكراً من هذا النوع ليس فكراً اجتهادياً وخلاقاً يريد البحث عن شروط الإبداع الذاتي، بل فكراً سكونياً يطمئن إلى هذه التشابهات ويطمئن إلى فكرة حتمية الحداثة.

إن فكر الشيخين ابن عربي وابن تيمية يمتلىء بالأفكار التي تشبه نظيراتها عند الفلاسفة الغربيين، هناك الكثير مما قاله ابن تيمية نجد مثله عند ديكارت، مثل فكرة الأفكار الفطرية، وفكرة الضمان الإلهي للمعرفة، كما نجد الكثير من أفكار تجريبية تكاد تكون نفسها حرفياً ماقاله جون ستيوارت مل. وفي المقابل يتشابه نظام ابن عربي الفكري الأساسي مع فكر هيدغر لحد مذهل. ولكن عقد مقاربات من هذا النوع وضمن الشروط التي تحدثنا عنها، تضيع هوية فكر الرجلين، لأن مقاربات من هذا النوع لابد لها بالضرورة من أن تضحي بخصوصية فكر الشيخين، فهي مضطرة إلى إسقاط بعض التفاصيل هنا وهناك من أجل إكمال المقاربة، وبذلك هي تسقط كلية فكرهما، وتفرط بالتالي بهوية نظامهم الفكري.

إن التشابهات بالتأكيد موجودة ولكن ماهو أهم هو ضرورة أن نفهم الخصوصية التي قيلت فيها تلك الأفكار، والخصوصية هنا لاتعني لجوءاً إلى مفهوم واهم للأنا، بل خصوصية الأسئلة والمشاغل والهموم التي جعلت أحدهم يقول هذا الكلام ولايقول غيره. إن مانريد من أي فكر عربي إسلامي هو همومه التي كان الفكر إجابة عنها أو معالجة لها، ومانريده هو البحث عن تلك الأسئلة الملحة التي كانت تفرض نفسها عندما كان أحدهم يجلس ليكتب؟ بذلك نمسك ليس فقط بهوية الأفكار بل بذلك الشيء الذي يخولنا اليوم لأن نستأنف منه نشاطنا العقلي ونبدع مفاهيمنا الخاصة.

4 - الهوية: شمول وفاعلية

مفهوم الهوية مفهوم تاريخي، يتحدد بعناصر واقعية، ويُنتج تعبيراته وفق هذه العناصر. في الثقافة تتمتع هذه العناصر المحددة للهوية والتعبيرات الفكرية الناتجة عنها بديمومة زمنية طويلة، الأمر الذي يجعل البعض يعتقد أن الهوية مفهوم فوق التاريخ، ولكن الحقيقة أن الهوية الثقافية هي دائماً مشروع خاضع للنشاط الذهني والاجتماعي لمجموعة محددة من البشر، بغض النظر عما إذا كان هذا المشروع يتحرك على الحوامل الثقافية ذاتها أم أنه يطمح لإحداث انقلابات ذهنية أكثر جذرية.

إن ما يهم في مفهوم الهوية هو تاريخيته أولاً، وشموله ثانياً، والشمول يعني هنا أن التعبيرات الثقافية المتعددة التي تنتجها مجموعة بشرية محددة هي تعبيرات عن مشاغل وعوامل مشتركة تجمع بين كثرة التعبيرات هذه. وهذان العاملان: التاريخية وتعدد التعبيرات، يجعلان الهوية مشروعاً متحركاً، لأن التعبير الثقافي عن الهوية أمر لايتوقف وفق طبيعة الأشياء، الأمر الذي يجعل كل صياغة تعبيرية، تنتمي، من جهة، إلى مشكلات تطرحها الهوية ذاتها، ومن جهة ثانية، إعادة انتاج بشكل أو بآخر لهذه الهوية. إعادة الإنتاج هذه قد تكون تكرارية، لاتفعل سوى أنها تعيد تركيب الأفكار ذاتها بمفردات متماثلة ومفاهيم مستنسخة، وقد تكون إبداعية تسهم في إنتاج مفاهيم جديدة، وانزياحات جديدة، تعيد ترتيب العلاقات بين العناصر الثقافية التي أصبحت مألوفة.

لقد كان رواد النهضة العرب المبكرين أكثر ولاءً، بوعي أو بعفوية، لنوع من الشمول الثقافي، ولكن هذا الشمول بدأ يتقلص مع أجيال النهضة المتأخرين، فأصبحت الهوية لاتفهم إلا وفق شكل واحد من أشكال تعبيراتها، وهو أمر يؤدي ضمناً أو صراحة إلى إزاحة بقية التعبيرات الثقافية من المشهد التراثي، رغم أن هذه التعبيرات الأخرى قد تتمتع بتداول عام أكثر وزناً وفاعلية.

إن مفهوماً للهوية مُصاغاً على هذا النحو، يجعل كل التعبيرات الثقافية شرعية، ويوجب هذا المفهوم على البحث العلمي أو المشروع النهضوي النظر الدقيق في هذه التعبيرات ليس من أجل إقصائها بل من أجل فهمها. إن أي ممارسة ثقافية حديثة لا تأخذ في الحسبان التعبيرات الثقافية المتعددة تبقى محكومة بأحادية التفكير، والأخطر أنها تبقى محكومة بالأفكار المسبقة المُريحة والمُطمئنة بوصفها، أي الأفكار المسبقة، تجعلنا نتوهم أن ما أبعدناه من ساحة رؤيتنا لم يعد له وجود في الحقيقة، الأمر الذي أدى بالكثير من كتاب النهضة إلى أن يخاطبوا أنفسهم فحسب ضمن دوائر ضيقة، وأدى أيضاً بأنصار التعبير الديني أن يكونوا دائرة مغلقة على نفسها بالمقابل لاتشكل أي اختراق لفكر الأجيال الجديدة ولا تبشر بأي حوار اجتهادي معه. والأخطر أن ممارسة من هذا النوع تقسم الممارسة الثقافية إلى معسكرات ومواقع مغلقة على أنفسها، تجعل من مسألة الفهم المتبادل ضحية أولى.

إن مفهوماً للهوية من هذ النوع الشامل الذي يأخذ كل التعبيرات والممارسات الثقافية التراثية والحديثة في حسبانه، بوصفها تعبيرات عن مسائل مشتركة، يدعو

الفكر النهضوي لأن يطور من أدائه الثقافي، والفكر الديني أن يطور من أدائه التعبيري. والمسألة الأولى في هذا التطوير هي التخلي عن الانتقائية. لقد حُكمت الثقافة العربية الحديثة بمشكلة مزمنة هي النظر للماضي نظرة انتقائية، الأمر الذي جعلها ثقافة ردود أفعال على الحداثة، مع أو ضد، مع بدون شروط وضد بدون شروط، أو مع ولكن بشروط أو ضد ولكن بشروط.

مفهوم الهوية هذا الذي يؤمن بالتعبيرات المتعددة هو تماماً ضد ردود الأفعال الثقافية وضد أن ننظر فقط إلى التراث على أنه موضوعاً للاختيار، اختيار الفلسفة ضد الدين، أو الدين ضد الفلسفة، الغزالي ضد ابن سينا، أو ابن رشد ضد الغزالي، ابن حنبل ضد الأشاعرة أو الأشاعرة ضد ابن تيمية، ابن تيمية ضد التصوف أو ابن عربي ضده.......

الشيخان ابن عربي وابن تيمية يساعدانا على هذا الفهم للهوية الثقافية العربية ولكنهما لايحتكران هذا الفهم، لقد استطاعا نحت مفاهيم جديدة وأبنية نظرية جديدة، مرتبطة بعمق بما اعتقداه هوية الثقافة العربية الإسلامية. كان كلاهما تعبيراً عن المشكلات نفسها، الأمر الذي يكشفه حجم التأثير الذي مارسه أحدهما على الآخر.

كما يساعدنا الشيخان في تقديم درس مهم في التاريخ، يتلخص بأن العداء بينهما الذي اعتقدت به أجيال متعاقبة على مدى قرون من الزمن ليس عداء بالشكل الذي اعتقدته هذه الأجيال، وأن العلاقة بينهما كانت أعمق بكثير من العبارات الإنشائية التي قيلت والتي أوحت بالعداء والقطيعة النهائية. إننا نحتاج اليوم إلى قراءات مدققة في التراث ووفق مفاهيم نظرية موجهة من نوع مختلف تماماً عن الذي شاع في العقود الأخيرة في الثقافة العربية.

كان تعبير ابن عربي عن الأسئلة الثقافية العربية تعبيراً كشفياً، صوفياً، اعتقد أن سؤال العالم وفق الشروط المحلية الشديدة الخصوصية، لثنائية التنزيه والتشبيه الإسلامية مثلاً، يقتضي صياغة العالم تتجاوز المفاهيم التقليدية، وتطرح مفهوماً للحقيقة يختلف عن المفهوم الذي يجعلها قابلة للتحصيل وفق منطق ذهني محدد. بالنسبة للشيخ الأكبر لايوجد شيء في العالم يمكن فهمه وفق شروطه الوضعية كما يبدو لنا بخصائصه وأحكامه المحددة له، لا الله، ولا أي موجود مفرد آخر، فكل شيء له بُعد آخر، بُعد مفتوح على حقيقة أخرى، لذلك لايمكن فهم العالم بمنطق أحادي أو وضعي.

كان ابن تيمية تعبيراً عقلانياً عن الأسئلة نفسها، العالم يمكن فهمه بالعقل ووفق منطق الضرورة السببي، ولكن مع ذلك فإنه غير قابل للإغلاق في نظام محكم ونهائي، والأشياء لاتكتفي بتعبيراتها الوضعية، والعالم لايمكن رده أو فهمه ضمن وحدة من أي نوع، لاوحدة كونية موضوعية ولا وحدة عقلية تمركز العالم بالعقل ومفاهيمه.

كان الشيء المشترك عند الشيخين هو مسألة التنزيه الإلهي في علاقتها بالعالم، في علاقتها بالكثرة و التغير، وكان هذا الشيء المشترك قد دفع بهما معاً لأنه يفهما العالم وفق منطق التعيين المتدرج، من الله وحتى العالم. ولكن كل منهما طرح تصوراً غير الآخر في الإجابة عن الأسئلة المشتركة.

لم يكن الشيخان وحدهما في هذا السياق، كان الفيلسوف البغدادي قد انشغل بالأسئلة نفسها، الأمر الذي ترك تأثيره العميق على ابن تيمية، وطرح تشابهاته العميقة مع ابن عربي، وانشغل بها ابن رشد وكان قادراً أن يقدم إجابة خلاقة عن الأسئلة نفسها، ولكن سيرة حياته التي وجهتها طلبات الخليفة أبي يعقوب يوسف في شرح أرسطو، ضيقت من احتمالات هذه الإجابات، وجعلتها محكومة بمنظومة أرسطو، رغم أن كتاباته تشي بإدراكه لهذه الأسئلة.

5 – ابن عربي الحقيقي وابن عربي المُؤَوَل

لقد بذل هنري كوربان جهوداً كبيرة لجعل ابن عربي مفكراً هرمسياً ينتمي إلى نوع محدد من التيارات الفكرية، وهو التيار الذي يمتد من ابن سينا إلى ملا صدرا الشيرازي مروراً بالسهروردي المقتول. وجعل من ابن عربي مفكراً تشغله القضايا نفسها التي شغلت السهروردي.

إن فكر ابن عربي يتسم باتساع أطرافه وبكثرة المترادفات المفهومية واللفظية التي يستخدمها من أجل تسمية شيء واحد، الأمر الذي يقتضي من دارسي فكره أن يميزوا بين البنية الأساسية لهذا الفكر وبين الهوامش التي تصاحب هذه البنية وتقع على أطرافها. هذا التمييز أساسي لأنه يسمح لنا ليس فقط بمعرفة ابن عربي الحقيقي بل بالوقوف موقفاً نقدياً من هؤلاء الذين بنوا تصوراتهم عن فكر الشيخ على أساس الهوامش وليس البنية الحقيقية لفكره.

إن كل المفاهيم المركزية عنده قد تسمت بأسماء عديدة، ولا تعبر كل هذه التسميات دائماً وبدقة عن الوظيفة الفلسفية التي يتضمنها المفهوم بدوره الأصلي، إن

مفاهيم ابن عربي مثل: الذات، الواحدية، الأسماء الإلهية، الأعيان الثابتة، المظاهر، الوجود، العدم، كل منها كان له أكثر من تسمية واحدة. ولكن المهم أن هذه التسميات لاتتمتع بالدقة نفسها التي يقصدها معنى محدد للمفهوم.

الأسماء الإلهية هي المستوى المركزي الأهم عند ابن عربي، لأنها هي المسؤولة عن تعيين الأعيان وجعلها موجودات ظاهرة، فوظيفتها الأساسية في نظام ابن عربي هي جعل الوجود المطلق اللامتعين، موجودات متعينة وظاهرة يمكن لوعينا أن يلتقيها ويحدد خصائصها. وبدون هذه الفهم للأسماء الإلهية لايمكن فهم أي شيء في فكر ابن عربي. بدون مفهوم الأسماء الإلهية بوصفها مشروع التعين و انتقال الوجود من الخفاء إلى الظهور، تفقد فلسفة ابن عربي أي معنى حقيقي لها. ولكن الأسماء الإلهية قد حصلت على تسميات أخرى عنده غير كونها أحكاماً معقولة تتعين بها موجودات العالم، مثل تسميتها بأنها أنوار، أو أرباب. يقول في أحد نصوصه أن الصفات الإلهية هي أنوار تندرج في الذات الإلهية وهي التي تنتقل بوصفها كذلك لتكون صفاتاً إنسانية حسب الحديث النبوي، كنت سمعه وبصره وبقية الجوارح، **«فتغيب الذات الكونية وصفاتها في الذات الأحدية وتندرج أنوار صفاتها في صفاتها وهو قوله تعالى كنت سمعه وبصره وذكر جوارحه فلا تقع عين إلا عليه ظاهرا وباطنا من عرف نفسه عرف ربه فهكذا هو الامر في الباطن وأما في الظاهر فما تقع العين إلا على العبد»**، ويستخدم ابن عربي كذلك كلمة الأنوار ليصف أنوار الكواكب وأنوار الملائكة الذين خلقوا من نور أصلاً».

ولكن الحديث القدسي الذي أورده وهو يتحدث عن الصفات الإلهية بوصفها أنواراً، هو الحديث ذاته الذي يوظفه ليشرح دور الصفات الإلهية الفلسفي كأحكام تُعيّن أشياء العالم وموجوداته، والذي يظهر العالم بواسطة هذا التعيين.

إن هذا الأمر، على درجة كبيرة من الأهمية لأنه يسمح لنا أن نفهم فكر ابن عربي، ويساعدنا على التمييز بين جوانب حقيقية في هذا الفكر تمتلىء بعناصر الحداثة، وبين جوانب أخرى. بين أن نفهم مثلاً الأسماء الإلهية على أنها أحكام أو كليات ذهنية أو على أنها أنوار تظهر العالم من خلال إضاءته وليس تعيينه.

لقد اعتمد هنري كوربان على سبيل المثال على هذه الجوانب وبالتحديد على كلمة الأنوار التي ذكرها ابن عربي في مناسبات محددة، ليقول إن فكر السهروردي الذي بنى نفسه على فكرة الأنوار الزرادشتية، وفكر ابن عربي يتشابهان بوصفهما ينتميان إلى فكر الحكمة المشرقية القديمة. ولايقتصر كوربان على التقريب بين ابن

عربي والسهروردي، بل يجعل من العناصر الملائكية النورانية في فكر ابن سينا فاتحة هذا الخط من الفكر.

ومن المثير للانتباه أن توظيف كوربان لفكر ابن عربي في هذا الاتجاه ترك تأثيراً بالغاً على الفكر العربي الحداثي الذي وجد بهذه القراءة فرصة للتخلص من ابن عربي بوصفه مفكراً لاعقلانياً، بل صوفياً هرمسياً، دون التدقيق العلمي في حقيقة فكر ابن عربي.

تقوم بنية فكر ابن عربي على مبدئين أساسيين هما، مبدأ الوجود ومبدأ أحكام الوجود. الوجود هو الأكثر أصالة والذي يسبق نظرياً أي شيء آخر في العالم، وهو في مرتبته الأولية تلك لايمكن تحديده، ولأنه كذلك فالعماء هو أقرب الأشياء له. إن الوجود في هذه المرتبة هو الباطن، والخفاء، واللاتعين، وهو يبقى كذلك حتى يظهر في صورة الموجودات، ذلك أنه فقط من خلال الموجودات الفردية ينتقل الوجود من مرتبة الإطلاق والخفاء إلى مرتبة الظهور والتعين، ويصبح الوجود شيئاً يقع تحت وعينا، ويصبح من الممكن لنا أن نصوغ الأحكام المنطقية التي تنطبق على الاشياء، بوصفها اشياء لها خصائص، او بتعبير ابن عربي، أشياء لها أحكام.

إن أهمية الموجودات الفردية المتعينة حاسمة في ظهور الوجود، فهي ليست سوى الوجود وقد ظهر. والعالم الذي يجعل من الوجود موجودات، يتمتع بوضعية فلسفية مزدوجة: فهو ينتمي للوجود لأنه مظهر له، وهو من جهة أخرى ليس الوجود لأن عملية التعين جعلت منه شيئاً آخر، إنه مظهر الوجود وليس الوجود ذاته. إذن العالم أو الكون هو الوجود وهو ليس الوجود في وقت واحد. وهذه مسألة أساسية في فكر ابن عربي، وفكرة مركزية في بنائه للعالم، رغم التشويش الذي أنتجه كتاب فصوص الحكم. العالم هو الله وهو ليس الله. إنه الله لأن الله مصدره، وهو ليس الله لأنه متعين ومفرد، وشيء محدد، وأيضاً فقير يحتاج دائماً في وجوده إلى الله.

الأسماء الإلهية هي صاحبة الدور الفلسفي المركزي في ظهور الوجود، لأنها هي مناط التعيين، الذي ينقل الوجود على مرحلتين من إطلاقه إلى تعينه. والأسماء الإلهية في عملية التعيين تلك لاتستنفذ الذات الإلهية ولاتستنفذ ذاتها كأحكام كلية، إذ رغم التعيين تبقى الذات ذاتاً وتبقى فرضية الوجود المطلق قائمة، ورغم التعيين تبقى الأسماء الإلهية أحكاماً كلية واحدة غير متجزئة، رغم أنها تتقيد في الموجودات الجزئية.

إن توفر كل شيء في الوجود على بعدين اثنين، هو مايجعل فكر ابن عربي فكراً

من نوع خاص، وهو ما يوجب علينا أن لانتذمر من كونه لم يمنح العقل تلك المكانة المركزية في فهم العالم. إن الله أحد وواحد معاً، ذات واحدة وأسماء كثيرة. الكون بالمقابل هو الوجود وهو ليس الوجود، هو ظهور الوجود ولكنه شيء آخر ليس الوجود تماماً. فالعالم ينوس دائماً بين الوجود والعدم، كما هو الله دائماً بين الظهور والخفاء، وكما هو الإنسان دائماً بين أن يكون صورة الله كما قال الحديث النبوي، وأن يكون كائناً مفرداً متعيناً يفتقر في وجوده إلى الله. هذا النوع من الفكر لاتنطبق عليه قوانين أرسطو المنطقية من أن الشيء هو إما، أو، قانون الثالث المرفوع.

إزدواجية الوضعية النظرية للعالم تلك، لاتحط من شأن العقل ولكنها تعتبره غير كاف في فهمه، والأمر الأكثر حسماً في وضعية فلسفية للعالم من هذا النوع أن الحقيقة تحتاج إلى كشف، ولكن ليس إلى قوانين منطقية صارمة. هذه القوانين صحيحة عن مستوى معين من الأشياء ولكنها لاتوصل إلى الحقيقة النهائية. لذلك قال ابن عربي لابن رشد، نعم ولا، نعم للعقل ولا للعقل.

هذا التصور للعالم تصور خصب، وتصور يلعب دوراً نقدياً مهماً في جعل الأنظمة الفكرية تراجع نفسها باستمرار. إنه فكر يؤرق كل نظام دوغمائي، عقلي أو ديني، ويجعل كل فكرة تعتقد نفسها يقينية فكرة لاتطابق الحقيقة بعد. وهو فكر يقوم جوهرياً على مبدأ الدعوة لتجاوز الأشياء دائماً، لأنه ليس هناك من شيء نهائي، والأهم أنه فكر يقضي بتنمية الكائن الإنساني دائماً، وبتنمية عالمه، لأن أي شيء موجود بالفعل، لايقتصر في وجوده على حالته الوضعية تلك، بل هناك دائماً شيء أكثر أصالة يقع فوقه.

الحق الذي يتحدث عنه فكر ابن عربي فوق العقل وليس ضد العقل كما يعتقد البعض، إنه فكر يذهب إلى السؤال الأقصى الذي تُشتق منه الأسئلة الأخرى كلها، ما هو الوجود، وما الذي يجعل الوجود موجودات مفردة، وماهي حدود الموجود وحدود معرفتنا به، وكيف يمكن لوعينا أن يقبض على الحقيقة، وهل نحن نحن، وهل العالم هو العالم الذي يحيط بنا، أم ثمة أنا أخرى أستطيع بلوغها بجهد خاص وانطلاقاً من أناي الحالية، أم ثمة عالم أكثر أصالة يمكن لهذا العالم أن يصله بجهد هؤلاء الذين يكشفون عن الحقيقة؟

هذا هو فكر ابن عربي في حقيقته، لا باستنطاقه ليقول شيئاً غير مايقول ولا بتوريطه ببعض عباراته لتوظيفه لصالح طرف من الأطراف إيجاباً أو سلباً.

6 - العلماء ورثة الأنبياء

الإنسان عند ابن عربي هو مركز الكون، كل شيء خلقه الله خلقه من أجله، فهو الوحيد من بين المخلوقات الذي تجتمع فيه الصفات الإلهية، تلك الصفات التي توجد في العالم موزعة بأشكال لامتناهية، هناك محل واحد في الخلق تجتمع فيه، هو الإنسان. والإنسان بالأصل كائن مفطور على الحقيقة، كائن طاهر، إنه خليفة لله على الأرض، ورأس الخليقة.

لقد خلق الله العالم وأنزل كلمته الأخيرة على نبيه، وجعل بذلك الأشياء مكتملة، فوضعية العالم تشبه وضعية القرآن، فكما أن القرآن هو الكلمة الختامية، كذلك العالم ملأه الله بكل شيء، فلم يبق للإنسان أن يضيف شيئاً رغم قدرته على ذلك. العالم والقرآن أصبحا متروكين للفهم فقط وليس للإضافة. الفهم هو ما يملكه الإنسان، وهو وإن كان لايضيف شيئاً على التكوين والتشريع إلا أنه يتميز في فهم الحقيقة التي لا يملكها غير الله العالِم والإنسان الفاهم.

إن واحدة من معاني الفهم عند ابن عربي هي التصرف في محال الأشياء، فالإنسان الذي لايجد مكاناً للتكوين يتصرف في هذا التكوين من خلال فهمه، والفهم هو وسيلة لتنمية الكائن الإنساني ووسيلة اقترابه من الحقيقة. لقد كان ابن عربي حريصاً على التأكيد على قدرة الإنسان في تنمية ماينطوي عليه بالقوة.

لقد قدم ابن عربي الكثير من المفاهيم التي تشير إلى قابلية الإنسان في تحقيق ممكناته الذاتية، فالإنسان صورة الله على الأرض، وهو مجمع البحرين، ومركز الحقيقتين الدنيوية والأخروية. من هذه المفاهيم، الإنسان الكامل الذي يمثل الحالة القصوى للتحقق الإنساني، لذلك كان هذا المفهوم عند ابن عربي يرادف مفهوم الحقيقة المحمدية، وهو متحقق فعلاً في النبي محمد (ﷺ). وكذلك مفهوم الولاية هو مفهوم آخر في هذا الإمكان الذي يؤسسه ابن عربي للإنسان، بوصفه وارثاً للنبوة وفاهماً للعالم ومحققاً لممكناته الذاتية، ومفهوم الولاية عند ابن عربي له معناه الخاص، غير المعنى الديني المعروف. تؤكد الدراسات الأكثر دقة بعد هنري كوربان، أن مفهوم الولاية لايمس مفهوم النبوة بشيء، وهو ليس مستعاراً من أحد،[1] إنه الفرد الذي يسعى لإكمال ممكناته وتحقيقها، وبذلك فالإنسان مشروع

---

(1) لقد مثلت دراسة ميشيل شودوكيفيتش عن خاتم الولاية، واحدة من القراءات الهامة في تحديد=

يدخل ضمن الخط النبوي ذاته، والولاية تبقى ضمن خط الولاية المحمدية، وليس خط النبوة المحمدية. إن النبوة أمر يقتصر على الأنبياء فقط، ولايمكن لأحد أن يشاركهم إياها، ومحمد (ﷺ) آخر الأنبياء تجتمع في شخصه النبوة والولاية معاً، وإذا كانت النبوة قد اختتمت معه فإن الولاية التي هي فهم الشريعة مازال أمراً مستمراً، والعلماء هم من يرثون هذا الجانب من محمد كولي وليس محمد (ﷺ) كنبي.

الأولياء، الفاهمون، العلماء، الأفراد الذين يشرعون في إكمال ممكناتهم ويبلغون درجات متقدمة في هذا الشأن، يستحقون تلك التسميات التي يسميهم بها ابن عربي، فالاقتراب من الحقيقة ليس مجرد كسب معرفي، وإن كان الكسب مرحلة لابد منها مثل ماهو التفكير والتعقل، ولكن الحقيقة النهائية تحصل بالكشف، أو الوهب الإلهي.

إن الكشف أو الوهب الإلهي أمر يمكن فهمه على المستوى النفسي، فالكشف الذي لايتم عبر الانتقالات المنطقية من مقدمات لنتائج ينبثق في الذات مثلما يضاء المكان، سريعاً، ولكن بعد جهد نفسي وذهني قاسيين. الأمر الذي يجعل هذا التدريب المعرفي يلتقي في لحظته القصوى التي امتلأت تأملاً مع الوهب الإلهي.

وفهم القرآن أيضاً هو فهم الأبعاد المتعددة للشيء حتى لو كانت تبدو متعارضة، فلا يجب أن يعتمد هذا الفهم على الانتقال من مستوى إلى آخر، من ظاهر إلى باطن مثلاً، ولا التمسك بجانب واحد وتطويع الجانب المقابل لحسابه، مثل التمسك بالمحكم وتأويل المتشابه على أساس المحكم. الحقيقة القرآنية هي تلك التي تقتضي فهم البعدين معاً وفي وقت واحد، في فهم الله منزهاً ومشبهاً معاً، في الاعتراف بكل الصفات التشبيهية القرآنية وعدم تأويلها، وأيضاً فهم (ليس كمثله شيء) في الوقت

= مصطلحات ابن عربي في مفاهيم الولاية والنبوة والإنسان الكامل، وينطلق شودوكيفيتش في دراسته من قضية مركزية يثبتها بنصوص ابن عربي نفسه، أن مفهوم الولاية عند الشيخ الأكبر غير مستعار من أحد، وإذا كان هناك من أصول لهذا المفهوم فهو في تاريخ العرب القديم، كما كان قد أشار ماسينيون سابقاً. ويقول بطريقة حاسمة: ومهما قال عنها ابن خلدون فليس بلازم ولاضروري أن تكون ذات أصول دينية، فهي لاتشبه فكرة الإمامة تلك، ولاتشبه فكرة الإمامة التي أشار إليها هنري كوربان من أن سلاسل الأولياء الصوفية متأثرة بفكرة نظام التسلسل في الجمعيات الاسماعيلية السرية.

نفسه. بمعنى آخر، الفهم يختلف عن التفكير الأحادي، فالقرآن لايجب فهمه على أساس التحيز لجانب على حساب الجانب الآخر، التحيز مثلاً للتنزيه على حساب التشبيه، والتحيز للباطن على حساب الظاهر، ولا العكس. إنه الإمساك بالجانبين معاً. لذلك شكك ابن عربي في جهود المتكلمين والفلاسفة الذين صاغوا نظرياتهم المعرفية على هذا الأساس. لقد بالغ الفلاسفة في تنزيه الله بطريقة أبعدته عن حقيقته وجعلت منه شيئاً مجرداً، وقد فعل المتكلمون، معتزلة و أشاعرة، الشيء نفسه حينما أولوا كل صفة تشبيهية ونزعوا عنها معناها المباشر ومنحوها معنى آخر. اليد هي القدرة أو النعمة، والاستواء هو الاستيلاء والوجه هو الذات. . . . ، ابن عربي لايقبل بهذه التأويلات، ويعتبر أهل النظر أو النظار، أصحاب العقل من الفلاسفة والمتكلمين أحاديي التفكير لأنهم يدافعون عن وجه واحد للحقيقة، وأحادية التفكير تلك هي واحدة من سمات العقل الذي لايستطيع حسب ابن عربي أن يتعرف على الأمور إلا بهذه الطريقة.

في القرآن يستخدم ابن عربي مفهوم الفهم أكثر من مفهوم التأويل، بل على عكس ماهو معروف عنه، كثيراً ما يشجب التأويل لأن الحقيقة التي يتحدث عنها لاتقبل التأويل التقليدي الذي عُرف عن المدارس السابقة، تأويلات المتكلمين والفلاسفة.

7 – ابن تيمية: ابن عربي ولكن عقلانياً

كانت فكرة التعين هي جوهر فكر ابن عربي، وهي ستصبح كذلك عند ابن تيمية، والأهم أن ابن تيمية رسم المخطط الكوني نفسه في تفسير هذا التعين. ومع هذا ففكر ابن تيمية ليس مطابقاً لفكر ابن عربي رغم اتفاقه معه بالمخطط العام.

المفكرين الثلاثة، البغدادي وابن عربي و ابن تيمية اتجهوا بالفكر العربي اتجاهاً مختلفاً عن الفلسفة بصيغتها السينوية الأخيرة، وأهم مايميز هؤلاء الثلاثة ويميز اتجاههم الجديد في التفكير الفلسفي هو إعادة الاعتبار النظري للصفات الإلهية وجعلها المستوى الفلسفي الذي لابد منه في تفسير ظهور وحركة العالم، كما جعلوا منها البديل عن العوالم الوسيطة بين الله والعالم.

لقد تأسست الفلسفة الفيضية التي صاغها الفارابي على فكرة العوالم الوسيطة تلك، فالله الواحد من كل جهة يفيض عنه عقل أول، والعقل الأول يفكر بنفسه ويفكر في مصدره فيصدرعنه كوكب أول وعقل ثان، وهكذا حتى الوصول للعقل

العاشر. ويُعّد هذا العقل العاشر الذي هو فلك القمر، بالنسبة للفارابي، المصدر المعرفي الذي يستمد الفيلسوف والنبي معرفتهما منه، كل على طريقته، وبالنسبة لابن سينا يُعدّ العقل العاشر أو العقل الفعال مصدر الكون، في كثرته وحركته وكونه وفساده.

هذا المخطط الكوني حقق تداولاً فلسفياً واسعاً وفتح كل الاحتمالات لملء هذا الفضاء بين الله والعالم بكل ما يمكن له أن يعكس رؤية الفيلسوف الشخصية. فكان هذا الفضاء الوسيط فرصة لاسترداد الموروثات الثقافية القديمة ولتأكيد كل النزعات الدينية القديمة والتمثيلية، الأمر الذي خفض من السوية الفلسفية التي افترضها الفارابي.

لقد اقترح الفارابي إيماناً منه بالعقل أن يخلو هذا الفضاء إلا من العقول، ولكن ابن سينا أضاف النفوس إلى هذا الفضاء، الأمر الذي مهد لنظرية معرفية خاصة به، كما أن ابن سينا طرح تصوراً موازياً في حكاياته الرؤيوية عن هذا العالم الوسيط، فملأه بالملائكة والأنوار. عند السهروردي أصبح هذا العالم منضداً على طبقات من الأنوار التي لم تعد تقتصر على العدد عشرة، بل توسع فيلسوف الإشراق بها ليجعل منها طبقات تمتد في الاتجاهين الطولي والعرضي. واستثمر السهروردي هذا العالم الوسيط ليسترد الأفكار الزرداشتية القديمة ويعتبرها مصدراً من مصادر الحكمة المشرقية، فهذا العالم الوسيط هو عالم النور الذي يقف مقابل عالم الكون والفساد، عالم ماتحت فلك القمر الذي يمثل عالم الظلمة والموت، إنها ثنائية النور والظلمة الزرادشتية القديمة ولكن بصياغة أخرى أعادت توظيف نظرية الفيض على طريقتها. كما أننا نتذكر أن هذا العالم الوسيط كان له شأن مختلف في الفلسفة الاسماعيلية التي جعلت من العقول السماوية سبعة فقط. ويجب أن نتذكر أن الفلسفة الاسماعيلية اقترحت مبدأ الإبداع بدل فكرة الفيض.

إن الاتجاه الجديد للفكر العربي كان يصوغ قضاياه على أسسه الخاصة، وبالتالي لم يكن ميالاً إلى استعارة منظومات فيضية على الطريقة المذكورة، ولم يكن ينوي استرداد موروثات ثقافية قديمة، إن ماكان يملكه هذا الفكر هو التأسيسات الأولى لعلم الكلام الذي كان يفكر ويشتغل وفق إيحاءات النص القرآني ذاته.

لقد كانت قضية علم الكلام الأولى هي مسألة الصفات والأسماء الإلهية، كيف تنتمي إلى الله، وكيف تشتغل في خلق العالم، وهو بانشغاله بالإجابة عن هذه المسائل قدم علم الكلام صياغات أكثر اقتصادية وبساطة من نظريات الفيض

الفلسفية، خصوصاً عدم اعترافهم بالعوالم الوسيطة، هذه البساطة لم يستفد منها من الفلاسفة المبكرين إلا الكندي فقط.

الكون وفق هذا الاتجاه ثلاث مستويات فقط، الله، صفاته والعالم. وعلى الرغم من عدم النجاح الكامل لعلم الكلام المبكر في تقديم نظرية فلسفية متماسكة لهذا المستويات الثلاثة إلا أن الفضل يعود إلى نقاشاته التي أسهمت وساعدت كثيراً مفكري لحظة النضج في الفكر العربي، البغدادي وابن عربي وابن تيمية ولحد ما فخر الدين الرازي، في تقديم هذه الصياغات المتماسكة.

إن مايعنينا هنا هو الفكر العربي ذاته بكل اتجاهاته المتعددة، التي رغم اختلافها تشترك بعناصرها الأساسية التي تعكس هوية هذا الفكر وخصوصيته التي تميزه عن أفكار أخرى في الثقافة الإسلامية. لذلك ليس مهماً تصنيف هذا الفكر إلى عقلاني وغير عقلاني، لأنه في سياق البحث عن الهوية وعن الخصوصية الفارقة للفكر العربي يصبح هذا التصنيف أيديولوجياً، عدا عن كونه إقصائياً، يمارس عمليات الإبعاد لكل ما يعتقد أنه لاينتمي إلى العقلانية التي تتطلبها الحداثة، مع أن الحداثة لم تعد تقتصر على العقلانية فقط.

لحظة نضج الفكر العربي التي مثلها هؤلاء أزاحت كل العوالم الوسيطة من الكون وجعلت البناء النظري للعالم يقوم على مستويات ثلاثة، الله والصفات والعالم. وربما يجدر التنويه هنا أن بساطة المستويات الكونية هذه لاتقلل أبداً من إمكانية صياغة أنظمة فكرية متعددة. وهذا بالضبط مانجده عند هؤلاء المفكرين الذين قدّم كل منهم تصوره عن العالم مختلفاً ومماثلاً في الوقت عينه للآخر.

لم يبق وفق هذه الأسس الجديدة/ القديمة إلا الصفات الإلهية وسيطاً بين الله والعالم، وبالتالي فإن الإبداع في نحت المفاهيم يتضح من خلال الكيفية التي فهم وفقها كل منهم هذه الصفات الإلهية. كما أن هذه الأسس أدت بدروها إلى ولادة معادلات فكرية جديدة، وإن أهم معادلة هنا في هذا الخط من التفكير هي تقريب الله من العالم، إذ لم يعد إلا صفات الله من يصل ويفصل بين الطرفين. ووفق هذه المعادلة الجديدة تم إلى حد كبير تجاوز القطبية الكونية التي تضع الله كطرف مغاير تماماً ومطلقاً للعالم، كما افترضت الفلسفة الفيضية. لقد أصبح الله والعالم على صلة حميمة تجعل كل طرف انعكاساً أو امتداداً أو استجابة لما يحصل في الطرف الآخر.

ومن الأهمية بمكان أن ثنائية الواحد والكثير لم تعد نفسها الثنائية التقليدية، التي

تضع الواحد بريئاً ونظيفاً من أي كثرة محتملة، على العكس أصبحت الوحدة متداخلة مع الكثرة لدرجة لم يعد من الممكن الفصل بينهما، لأن هذا الفصل، لو حصل، سيؤدي إلى تدمير النظام الفلسفي كله، وهذا ينطبق على البغدادي وابن عربي وابن تيمية. ويمكن القول إن هذا الفهم الجديد لثنائية الوحدة والكثرة هي واحدة من أهم خصوصيات الفكر العربي الفلسفية.

المسألة المركزية عند ابن تيمية هي نفسها عند ابن عربي وهي تفسير ظهور العالم على أنه مراحل متدرجة من التعين. لقد شرح ابن عربي عملية التعين تلك على أنها تتم على مرحلتين، المرحلة الأولى تحصل داخل الذات الإلهية والثانية تحصل خارجها. التعين الأول يحصل داخل الذات عندما تتجلى الذات الإلهية لذاتها بذاتها، الأمر الذي ينتج عنه الأعيان الثابتة. في هذا التجلي الذي يسميه ابن عربي الفيض الأقدس، تنتقل الذات من حالة اللاتعين إلى حالة الصور الفردية الثابتة، وهي نفسها الممكنات التي مازالت هنا في هذه المرحلة ممكنات علمية. وابن عربي يتحدث هنا عن الذات الإلهية والعلم الإلهي بوصفهما شيئاً واحداً، فالأعيان الثابتة هي صور علمية، إنها صور في علم الله أو أعيان في ذات الله.

المرحلة الثانية في هذا التجلي هو التجلي الشهودي وهو الذي تنتقل فيه الأعيان من حالتها الصورية العلمية إلى حالة الوجود، وعندها تصبح الصور موجودات حسية. فالوجود عند ابن عربي هو بالنسبة للموجودات حالة مكتسبة يفيض على الأعيان الثابتة فيجعلها أعياناً موجودة، حسية. ومن المهم أن ننتبه هنا إلى أن تمييز ابن عربي بين داخل الذات وخارج الذات لايقصد به أن الذات الإلهية هي حيز محصور، وأن العالم شيء يقع خارجها، بل يقصد الفرق بين التعين الوجودي والتعين غير الوجودي، إنهما فقط مرتبتان في التعين ولا يمثلان انتقالاً من حيز إلى آخر.

الأعيان الثابتة يمكن تفسيرها بطريقتين، الأول أنها لاتعدو أن تكون تعيناً للذات الإلهية وانتقالاً لها من حالة الوحدة المحضة إلى حالة الصور المتعددة والفردية، وهذا التفسير هو مايبدو أكثر وضوحاً في الفتوحات المكية، والتفسير الثاني لظهور الأعيان الثابتة هو أن هذه الأعيان هي تعينات الصفات الإلهية ذاتها، وانتقالها من كونها أموراً معقولة كلية إلى صور فردية، وهذا ماتوحي به نظرية الأعيان الثابتة في فصوص الحكم.

وفي الحالتين تلعب الأسماء الإلهية الدور المركزي في ظهور العالم، لأن الأسماء مسؤولة عن التعين الوجودي للأشياء، ذلك أن الصور في مرحلتها في الذات

مازالت غير ظاهرة وعدمية لأنها لم تتعين بعد، فالشيء المتعين يظهر من خلال أحكامه التي تعين بها، وهذه الأحكام مستمدة من الصفات الإلهية، فهي المستوى المسؤول عن منح الأشياء خصائصها وكيفياتها، وعندما تحصل الصور العلمية على هذه الخصائص تظهر، أي تصبح موجودة في العالم، وتقع تحت إدراكنا. إن ظهور الأشياء في العالم يلعب دوراً مزدوجاً عند ابن عربي، فهذا الظهور ليس سوى تقييد الصفات الإلهية الكلية في الجزئيات أو الموجودات الفردية، ومن جهة أخرى فإن ظهور الأشياء في العالم يجعل الصفات الإلهية تظهر أيضاً، لأنها أحكام كلية، والأحكام الكلية لاوجود لها إلا في الأذهان، وليس في الأعيان، لذلك فإن أحكام الموجودات هي التي تعرفنا على الأسماء الإلهية بأن تكشف عنها في شكل أحكام جزئية ومقيدة في الموجودات الفردية.

لقد تحدث أبو البركات البغدادي عن حدوث الصور العلمية في الذات الإلهية، وكان بذلك رائداً لهذه الفكرة التي ستغير مجرى التفكير الفلسفي، وسمح بذلك لإعادة صياغة نظرية الخلق انطلاقاً من إرساء مفهوم جديد لوحدة الله ولدور الصفات الإلهية. ولكن البغدادي لم يتحدث بالتفصيل عن هذه المسألة، لقد ذكرها سريعاً لأنه يعرف أنها ربما تثير عليه ردود فعل لايتمناها.

كان ابن تيمية حاسماً في هذا الأمر، فقد أخذ من البغدادي فكرة الحدوث داخل الذات، ووضعها في مخطط ابن عربي نفسه، فجعل الخلق يتم على مرحلتين، واحدة داخل الذات والأخرى خارج الذات. الأولى أسماها مرحلة الحدوث، والثانية مرحلة الخلق.

الصفات الإلهية عند ابن تيمية هي أجناس وأنواع، أي كليات عامة على الطريقة الأرسطية، والحدوث في الذات الإلهية يعني انتقال هذه الصفات الإلهية من مرحلتها الكلية إلى مرحلة التعين الذي تصبح فيه صوراً علمية في الله أو في علمه. يسمي ابن تيمية هذه الصور بمناسبات قليلة أنها ممكنات، ويقبل وصفها أيضاً بالثابتة، والمصطلح الأكثر استعمالاً في وصف تعينات الصفات الإلهية في الذات هو (تصور معين)، و (إرادة معينة)، وبطبيعة الحال فإن الصفتين الإلهيتين هاتين العلم والإرادة مركزيتان في عملية ظهور العالم عند ابن تيمية.

المرحلة الثانية هي مرحلة الخلق وهي المرحلة التي تنتقل فيها هذه التعينات، أو التصورات المعينة والإرادات المعينة إلى خارج الذات لتصير موجودات حسية.

إذن على موازاة مخطط ابن عربي: فيض أقدس داخل الذات تحصل فيه الصور

العلمية، وفيض مقدس خارج الذات، تصبح فيه الصور موجودات حسية، يستخدم ابن تيمية مصطلحي الحدوث والخلق، الأول داخل الذات، الذي تتعين فيه الصفات الإلهية الكلية في صور مفردة، والثاني خارجها، عندما تنتقل الصور لتصبح موجودات حسية.

هذا المخطط وإن استعين به من ابن عربي، لكن لايعني أن الشيخين يتطابقان في وجهة نظرهما في كل شيء. هناك ثلاث نقاط أساسية يختلف فيها ابن تيمية عن ابن عربي:

الأولى، أن ابن عربي حرص على القول إن هذه الانتقالات هي انتقالات تجلي لايفصل بين مراحلها فواصل زمنية، إنها مراتب، وليست تعاقبات. ابن تيمية دافع عن فكرة التعاقب وافترض أن هذه الانتقالات لاتحصل وفق مبدأ التجلي بل وفق مبدأ السببية. كل مرحلة من هذه المراحل هي نتيجة للتي قبلها، ولأنها كذلك فهي تعقبها بفاصل زمني قصير جداً. إن الأمر المهم بالنسبة لابن تيمية هو إظهار أولية الله وصفاته على أي شيء آخر في العالم، صفات الله هي لوازم لاتنفك عنه، وهي سبب ولادة التعينات داخل الذات، فكل تعين يعقب وجود الصفة بفاصل زمني قصير، مثل أي تعاقب سببي يحصل في العالم، شيئاً بعد شيء، ولكن باتصال أكيد بين السبب والنتيجة. فالزمن بالنسبة لابن تيمية لايفترض أبداً التباعد بينهما، بل التعاقب المتصل بينهما الذي يعني حصول النتيجة بالضرورة وفوراً بعد السبب.

العالم يبدو بالتالي تسلسلاً متصلاً على أساس مبدأ السببية: من الله وصفاته إلى الصور العلمية داخل الذات إلى الموجودات الحسية خارجها، في فاعلية أزلية لابداية ولانهاية لها.

الاختلاف الثاني بين الشيخين في هذا المخطط، يرتبط بالاختلاف الأول، ذلك أن ابن عربي، وفق تصوره عن التجلي، افترض أن الأعيان الثابتة أزلية، لأنها هي علم الله ذاته وعلم الله يجب أن يكون أزلياً، لذلك يكرر الشيخ الأكبر أن الأعيان الثابتة رغم أنها تمثل التعين الأول الذي ينتج عن الفيض الأقدس إلا أنها غير مجعولة. وفي الحقيقة فإن ابن عربي أراد من تأكيده على أزلية الأعيان الثابتة شيئين، الأول أنها معلومات الله، والمعلومات الإلهية لاتولد بل توجد دائماً، وثانياً، أن افتراض ولادتها أو جعلها يعني أن شيئاً حدث في ذات الله، والشيخ كان حريصاً على أن لايقر بالحدوث بالذات الإلهية.

كانت فكرة أزلية الأعيان من الأفكار الأساسية التي انتقد فيها ابن تيمية ابن

عربي، واتهمه بأنه يجعل مع أزلية الله أزلية أخرى هي أزلية الماهيات الثابتة تلك، وقام في الرد عليه باستبدال فكرة التجلي اللازمني بفكرة التعاقب السببي، الذي يحفظ أولية الله على أي شيء آخر. وتنص فكرة التعاقب السببي على أن التصورات المعينة داخل الذات هي حادثة في الذات وهي ناتجة بالتعاقب عن تعين الصفات الإلهية. وهنا يتضح الفرق أكثر في هذه النقطة، فابن تيمية كان حريصاً على إثبات أولية الله وأسبقيته، الأمر الذي جعله يقبل بفكرة الحدوث بالذات، في حين ان ابن عربي كان حريصاً على شيء معاكس، على إثبات عدم الحدوث في الذات.

النقطة الثالثة والتي تتمتع بأهمية بالغة، تتعلق بتحديد العلاقة بين الله والعالم وفق هذا المخطط. إن العالم عند ابن عربي هو موجودات فردية مختلفة عن بعضها، وهذا الاختلاف قد تقرر منذ أن كانت الأشياء أعياناً ثابتة في الذات الإلهية، فكل عين ثابتة تحمل قدرها الخاص من خلال درجة استعدادها. إن الصور العلمية عندما تتعين بواسطة الصفات الإلهية فإنها لاتتعين على درجة واحدة، بل تحصل كل عين من التعين على قدر إمكانها الذاتي أو استعدادها، الأمرالذي يجعل كل موجود يختلف عن الموجودات الأخرى بمقدار درجة تقيد الصفات الإلهية فيه. ولكن مع هذا الإختلاف فإن العالم قد صدر بالتدريج عن الله، وهذا التدرج في التعين الذي لايفصل بين مراتبه زمن يبدأ من الوحدة ثم ينتقل للتعدد، فهذا التدرج يجعل العالم محكوماً بالوحدة رغم كل اختلاف موجوداته عن بعضها. العالم يبدو كدائرة وليس هرماً مخروطياً، مركز الدائرة هو النقطة الأهم فيها لأن سطح الدائرة يتحدد بها، وكل نقطة من محيطها يتحدد موقعها بالنسبه للمركز. إن فكر ابن عربي هو فكر الوحدة التي تتضمن الاختلاف أو فكر الاختلاف الذي يبدأ من الوحدة، والعالم رغم أنه يمثل الإختلاف وهو بذلك يمثل شيئاً آخر غير الله ولكنه في وجه من وجوهه ينتمي للوحدة.

هذا التصور للعالم يعني أن الكثرة قابلة للاستيعاب داخل الوحدة. صحيح أن مؤلفات ابن عربي حافظت دائماً على الفرق بين الله والعالم ولم تذهب إلى إقرار التحايث التام بين الطرفين، وجعلت الله منزهاً من خلال إصرارها على القول إن العالم هو مظهر إلهي ولكنه ليس الله، هو الآخر الذي أراد الله أن يرى نفسه فيه ولكنه ليس الذات، إنه بالضرورة آخر. ولكن كتاب فصوص الحكم، أوحى بتصور يخفف من هذا الفرق بين الله وبين المظاهر، ويجعل الله والعالم أقرب لبعضهما من بقية مؤلفات ابن عربي. والحقيقة أن واحدة من أسباب غضب ابن تيمية من ابن عربي

هو هذه النقطة بالتحديد التي توحي بالتحايث بين الله والعالم، والتي يعرف ابن تيمية تماماً أنها ليست الفكرة التي أكد عليها ابن عربي في كل الأوقات، ولكن مع ذلك فقد حاكم ابن تيمية ابن عربي بناءً عليها.

في سياق تأسيس موقف مختلف عن موقف ابن عربي، رفض ابن تيمية كل فكرة الوحدة، وجعل العالم موجودات فردية مختلفة عن بعضها ولاتجمعها وحدة، سواء كانت هذه الوحدة هي الله أو العقل الإنساني الذي يضفي الوحدة على العالم من خلال مفاهيمه. إن العالم يصدر عن الله وعن صفاته، ولكن هذا لايقتضي عند شيخ الإسلام الاعتراف بأن العالم مرهون بهذا الأصل فلسفياً. إن فكر ابن تيمية يؤكد على تصوير العالم وفق حالته الواقعية تماماً، أي أن العالم هو فقط موجودات فردية ولاشيء آخر، هذه الموجودات لاتعرف التماثل فيما بينها، إنه عالم اختلافات فحسب، وحتى الله هو موجود فردي يتميز عن أي موجود آخر بصفاته الخاصة به، مثلما يتميز أي شيء في العالم.

ومن أجل القضاء على أي تصور عن الوحدة التي طالما كانت مركزية في الفلسفة الفيضية والفكر الصوفي، يعيد ابن تيمية تعريف العلة الأولى بشكل يلغي مركزيتها الكونية. كانت الفلسفة الفيضية تقول إن الله هو علة العالم ولأنه كذلك فهو رأس الهرم الكوني، الذي تصدر عنه الكثرة بالتدريج وفق اتساع يشبه المخروط حتى الوصول للقاعدة التي هي عالم الكثرة. بالنسبة لابن تيمية الله ليس مركز العالم بهذا المعنى، والعالم ليس هرمياً ولايشبه مركز دائرة ابن عربي أيضاً. الله هو علة الأشياء ولكنه علة تتحرك أفقياً مع تعاقب الأشياء، شيئاً بعد شيء، إنها ليست ذلك القطب الذي تدور حوله الأشياء، بل إن الله هو علة كل شيء بمفرده على حدة. كانت هرمية الفلسفة الفيضية مبنية على أن التدرج في صدور الأشياء يجعل من كل موجود علة لما بعده، العقل الأول علة الثاني والثاني علة الثالث، لذلك كان من الممكن تصوير العالم هرمياً، أما بالنسبة لابن تيمية، الأمر مختلف، فالله ليس علة كافية بهذا المعنى، بل هو علة كل موجود على حدة، في وجوده، أما الأشياء فإنها تؤثر ببعضها سببياً ولكن هذا التأثير تأثير إحداث طبيعي، وليس تأثير إيجاد.

بهذا التصور صنع ابن تيمية رؤية جديدة عن العالم، عالم اختلاف لايعرف التماثل، وعالم ممتد أفقياً. وقد أكد هذه الرؤية من خلال إصراره الشديد على التمييز معرفياً بين مافي الاذهان ومافي الأعيان، وذلك كي يلغي أي احتمال للقول إن الكليات الذهنية لها وجود واقعي. العالم عند شيخ الإسلام لاتجمعه كليات لا

على طريقة أفلاطون ولا على طريقة أرسطو. إننا نفكر بطريقة كلية لأن بنية أذهاننا التي فطرنا الله عليها هي أن تفكر كلياً. وماتفعله كلياتنا الذهنية هي أنها تقارب درجات محددة ونسبية من التشابه بين الأشياء، ولكن هذه الكليات لايوجد لها مقابل موضوعي، كما افترضت الفلسفات الواقعية. إن العالم حسب ابن تيمية ليس فيه تماثل أصلاً بل درجات محدودة من التشابه، وحتى الصفة المشتركة بين شيئين لاتعني تماثلاً بينهما، فالأبيض المشترك بين عاج الفيل والثلج هو أبيض مختلف عند هذه الشيئين، وهكذا هو العالم كله. وابن تيمية بهذا النفي القاطع لوجود مقابل موضوعي للكليات ينفي من زاوية أخرى أي افتراض لمفهوم الوحدة.

وعلى الخط نفسه من التفكير ينفي ابن تيمية فكرة (الماهية)، هذه الفكرة التي لعبت دوراً بالغاً في التراث الفلسفي الإسلامي. إن الماهيات بالنسبة له افتراضات ذهنية قد تم وضعها في العالم والإدعاء بأنها موجودة موضوعياً، وهو أمر غير صحيح. لايوجد في العالم بكل مراحل وجوده إلا موجودات واقعية فقط، لايمكن التفريق في الموجود بين ماهيته ووجوده. إن الشيء هو فقط شيء يحمل خصائص وكيفيات تميزه عن غيره.

8 – التسامح وتعدد العقائد

إن نظرية التجلي التي قال بها ابن عربي تجعل من كل شيء في العالم وجهاً من وجوه الحقيقة، فالتجلي نظرية تبني نفسها على فكرة الشمول، شمول الوحدة الإلهية لكل شيء آخر، ولا شيء في العالم يستقل بنفسه عن مصدره أو أن يوجد في العالم بعيداً عن الوجود ذاته. وهذا يعني أن العالم كله مظاهر لحقيقة واحدة، فكل شيء في العالم هو حقيقي لأنه صادر عن الحق، ولكن حقيقته نسبية لأنه مجرد مظهر من هذا الحق وليس الحق نفسه.

إن هذه النظرية تؤسس فلسفياً لفكرة تعدد الحقائق ونسبيتها، الأمر الذي يجعل كل عقيدة أو تصور يؤمن به البشر يحمل جزءاً من هذه الحقيقة. فالبشر دائماً يؤمنون بشيء، وهذا الشيء لايخرج بأي حال من الأحوال عن كونه ينتمي للحقيقة. وفي الوقت ذاته، لم يغفل ابن عربي الحديث عن الحقيقة الأصلية، التي تتجاوز هذه الحقائق النسبية، والتي يسعى إليها الأفراد الذين يتمتعون بشروط الوصول لهذه الحقيقة، شروط الفهم، والقدرة على معرفة أن الحقائق النسبية هي حجب يجب تجاوزها باستمرار في رحلة بلوغ الحقيقة.

لم يكتف ابن عربي بهذا البناء الفلسفي لتبرير عقائد الناس المتنوعة، فهو مجرد تأسيس فلسفي له، ولكن الأمر يحتاج إلى عدة مفهومية أخرى تقترب أكثر من الواقع الإنساني، وتستمد مرجعيتها من الدين الإسلامي نفسه لتأكيد شرعية تعدد عقائد البشر.

ابتكر ابن عربي مجموعة مفاهيم أخرى من أجل هذا الغرض، وكانت هذه المفاهيم تستند بقوة على النصين الدينين المركزيين، القرآن والسنة، ووضع هذه المفاهيم على شكل ثنائيات مثل: الربوبية / الألوهية، الأمر الكوني / الأمر الديني، الخير / الشر.

عرّف ابن عربي هذه المفاهيم على الشكل التالي، إن الطرف الأول من أطراف هذه الثنائيات، الربوبية والأمر الكوني والخير، يتمتع بالشمول لأن البشر كلهم ينتمون إليه، أما الطرف الثاني من الثنائيات: الألوهية والأمر الديني والشر، هو حالة جزئية تمارسها أو يتصف بها مجموعة محددة من البشر، أو أنها توجد بشكل جزئي وعارض. ومن أجل توضيح ذلك، يمكن القول، إن فكرة الربوبية، مثلاً، هي مفهوم شامل لأن البشر جميعاً دون استثناء يؤمنون بوجود الرب الخالق والمالك لهذا الكون، وهذا ماتؤكده الآية القرآنية التي أخذ فيها الله الميثاق من البشر جميعاً قبل أن يخلقهم، عندما سألهم: ألست بربكم، قالوا: بلى، فالبشر وفق الإقرار القرآني مشتركون في الاعتقاد أن هناك إله حاكم لهذا العالم، ولكنهم يختلفون بعد ذلك في كيفية فهم هذا الرب، الأمر الذي يجعل من التوحيد الحقيقي الذي يمثل المعنى الصحيح لمفهوم الرب حالة خاصة داخل المفهوم الأول، يستخدم ابن عربي أحياناً مفهوم الألوهية للإشارة إلى لتوحيد الحقيقي، وهو التوحيد الذي يصل إليه عدد محدد من البشر[1]. إذ لايستطيع كل البشر الوصول للحق رغم أنهم كلهم يحملون الاعتقاد بوجود الرب، ولكن هذا الاعتقاد الأول بربوبية الرب هو اعتقاد بدئي لايعني التوحيد الحقيقي، والبشر رغم إيمانهم بالربوبية لايصلون إلى الحق أو التوحيد الحقيقي،

---

(1) لا يلتزم ابن عربي في هذه التسميات بشكل متسق، إذ يرد عنده أحياناً مفهوم الرب ومفهوم الألوهة بطريقة متبادلة، ولكن الربوبية هي مصطلح ثابت عنده لأنه قرآني حسب الآية التي تتحدث عن قبول البشر كلهم لربوبية الرب، وكذلك مفهوم التوحيد الذي يعني التوحيد الحقيقي، هو مفهوم يتضمن عدم الإشراك بالوحدانية، الأمر الذي يضع هذا المفهوم كمقابل لمفهوم الربوبية الأكثر شمولاً والذي يتضمن الإشراك.

والله يعرف أن من البشر من سيشرك به، لذلك لم يسألهم في آية الميثاق عن توحيده بل عن ربوبيته فقط، رحمة بهم.

إن تفسير ابن عربي لآية الميثاق على هذه الصورة يجعل من البشر كلهم حاملين بالقوة لمفهوم الحقيقة ولكنهم لايذهبون جميعهم إلى جعل الاعتقاد الكامن فيهم اعتقاداً محققاً في الواقع، أو بمصطلحات ابن عربي الأخرى، لايذهب جميعهم إلى توحيد الوجود الأصلي، ويبقون مكتفين بالحقائق النسبية التي يعتقدون أنها حقائق نهائية، وهي ليست كذلك. فهؤلاء التبس عليهم الأمر بين تجليات الله وبين الله ذاته، فاعتقدوا بأجزاء الحقيقة وليس بالحقيقة. ولكن مع ذلك فالبشر يعتقدون بأشياء تتصل بالحقيقة النهائية وهم يحملون في ذواتهم بذور الحقيقة، الأمر الذي يجعل منهم بشكل أو بآخر يتفاوتون على درجات مختلفة من الصلاح.

الثنائية الأخرى أكثر مركزية من الأولى، فهي تتصل بأكثر الأسئلة إلحاحاً في تاريخ الفكر الإسلامي. ذلك أن مبدأ شمول الصفات الإلهية لكل شيء كوني طرح مسألة مهمة وهي حرية الإنسان. فإذا كان الله مريداً لكل شيء وعالماً بكل شيء، فكيف نفسر السلوك الإنساني واستحقاق الإنسان للثواب والعقاب؟. طبعاً بالنسبة لمفكرين كبار مثل ابن عربي وابن تيمية، لاتحقق الإجابات العامية المتداولة إشباعاً كافياً لطبيعة هذه المشكلة.

لاينفي ابن عربي شمول هذه الصفات ولكنه يقدم إجابته بطريقة مختلفة عن المعتزلة مثلاً. إن كل شيء معلوم ومراد كونياً من الله، والمعاصي والشرور في هذا العالم، لاتخضع للعلم الإلهي فقط بل لإرادته أيضاً، وهذا مايسميه ابن عربي بالإرادة الكونية، فكل شيء يحدث في العالم مُراد من الله مهما كان، الأمر الذي يضع أفعال هؤلاء الذين جرّمهم التقليد الإسلامي مثل إبليس وأبي لهب وفرعون موضع سؤال. ويميز ابن عربي هنا بين أمرين إلهيين أو إرادتين إلهيتين، الإرادة الكونية الشاملة التي ذكرناها، والإرادة الدينية التي يسميها الأمر بالواسطة، وهي الدين. فالله أراد كونياً كل شيء ولكن مع ذلك أرسل للبشر الأنبياء و الوسطاء ليخبروهم عن المراد الإلهي المتعلق بالسلوك والممارسة المؤدية للحق.

إن قسمة الإرادة إلى إراديتن من هذا النوع، يتم على أساس التشديد على أن الإرادة الكونية هي الأكثر شمولاً وهي الحاكمة على كل شيء آخر، في حين أن الأمر بالواسطة حالة جزئية، لايترتب عن قبولها أو رفضها خرقاً للإرادة الأولى الكونية، لأن هذا القبول أو الرفض هو بالأصل مُراد كونياً، تماماً كما سيكون الأمر

عند ابن تيمية. فالدين إذن هو هذا الإعلان الإلهي للبشر عن أفضل الطرق لتحقيق التوافق بين الإرادتين، والذي عبر عنه القرآن بالقول **«استقم كما أمرت»**، فلو حصلت هذه الاستقامة كان التوافق بين الإرادتين تاماً. ولكن هذا التطابق لايحصل دائماً، وهؤلاء الذين لم يستجيبوا لأمر الله الديني لم يغادروا حظيرة إرادة الله الكونية.

والنقطة المثيرة للانتباه هنا هي أن فكر ابن عربي يتضمن القول إن الإرادة الكونية هنا ليست سوى المفهوم الموازي الحقيقي للتجلي الإلهي، فكل مايوجد في الكون هو تجلٍ إلهي، وبالتالي فالإرادة الكونية وتجلي الذات يبدوان مترادفين. الأمر الذي يقود إلى استنتاج أكثر أهمية كان يكرره ابن عربي، وهو أن أفعالنا في النهاية هي أفعال إلهية، فالإنسان كجنس هو خليفة الله على الأرض، وهو المحل الذي اجتمعت فيه الصفات الإلهية، وإذن الفاعل الإنساني هو فاعل بالفعل الإلهي ذاته. وهنا تصبح أفعال الإنسان بكل تنوعها وتعدد أشكالها هي صورة عن الأفعال الإلهية المتعددة والمتنوعة. من المنطقي بالتالي أن يكون الإنسان بالنهاية معذوراً على مستوى المصير النهائي. ولكن هذا العذر لايلغي أن الإنسان لايدفع ضريبة تجاهله للحقيقة، ذلك أن هؤلاء الذين لايستقيمون ولا يسعون نحو الحقيقة المتمثلة بالتوحيد الإلهي يجب أن يحصدوا نتائج أفعالهم، فهم يجب أن يعاقبوا ويجب أن يكابدوا في الأرض أيضاً، فالوقوف عند الحجب وعدم السعي لكشف الحقيقة يؤدي إلى تلك المعاناة والعذاب في الدنيا والآخرة.

ولكن العذر الذي توفره مفاهيم ابن عربي تلك للإنسان يُقصد به المتعلق بالمصير الإنساني النهائي، فالإنسان وفق هذا الفهم لايستحق عذاباً أبدياً، بل إن عذابه يجب أن يكون مؤقتاً يعادل نسبية الأشياء التي اقترفها، نسبية فهمه للحقيقة ونسبية أخطائه أمام الإرادة الدينية. ولكن طالما أنه لم يخرق الإرادة الكونية وبقي وفق فطرته مؤمناً بشكل ما من أشكال الحقيقة فهو بالنهاية يستحق سعادة أبدية.

وهذا ينقلنا إلى الثنائية الثالثة، وهي ثنائية الخير والشر. إن الخير هو الوجود، والشر هو العدم، وأصل العالم هو الله، الوجود المطلق، وبالتالي فأصل العالم هو خير مطلق.

على هذا الأساس يصبح الشر نسبياً وعارضاً على الخير ولايشكل أبداً مقابلاً موضوعياً له، الأمر الذي يؤكد مرة أخرى أصالة الوجود، وعلى أن الشرور في العالم ليست جوهرية فيه بل أشياء عارضة تشبه عرضية انعدام الأشياء، مثل عرضية

المرض أمام الصحة التي تعني انعدامها، أو عرضية الخطأ الإنساني أمام فطرته الأصيلة الطاهرة المجبولة على الخير.

9 - ابن تيمية: مع ابن عربي ولكن...

لقد أخذ ابن تيمية بكل هذه المفاهيم، وهي التي أعدها صاحبها الشيخ الأكبر من أجل إرساء مفهوم التسامح الإنساني، وإظهار خيرية العالم وأصالة الحقيقة وعرضية الأخطاء الإنسانية. لقد قبل ابن تيمية بثنائية الربوبية والألوهية، وتبنى فكرة الأمر الكوني والأمر الديني، ولم يتردد في قبول تعريف ابن عربي للخير والشر تعريفاً مطابقاً للتعريف الأصلي لهما.

إن بنية هذه المفاهيم تتيح للوجود للإنسان تعايشاً أفضل وقبولاً متبادلاً فيما بينهم، كما تمهد للإنسان مصيراً سعيداً، فهو ليس ذلك الكائن الشرير بطبعه الذي يستحق انتقاماً أبدياً. إن كل مايحتاجة الكائن الخاطىء في الآخرة هو عملية تطهير مؤقتة وبعد ذلك إعادته إلى خيريته الأصيلة، وتوفير السعادة له.

نعتقد ان ابن تيمية الذي تبنى هذه المفاهيم من ابن عربي، كان على وعي تام بما تتضمنه هذه المفاهيم من نتائج، ومن أهدافها الحقيقية التي تقوم على دعوة التسامح. ولكن شيخ الإسلام من جهة أخرى كان محاصراً بشروط سياسية واجتماعية مضطربة قلصت من منح هذه المفاهيم كل مضامينها الأصلية، كالممارسات الدينية الخرافية، وضعف الإجتهاد، وجمود الأفكار، وكوجود عدو خارجي تتري شرس يكرر محاولاته للسيطرة على بقية العالم الإسلامي. إننا لانستطيع أن نفهم تردد ابن تيمية في إعادة صياغة هذه المفاهيم إلا على هذا الأساس، كان يريد فتح باب التسامح كما تقتضيه تلك المفاهيم ولكنه كان يخشى في المقابل أن يشكل ذلك شرعية لكل أشكال التفسير الإسلامي الذي اعتقد أنها أدخلت الدين في ممارسات أبعدته عن العقل.

هذا التردد نراه بوضوح في تأكيده من جهة على أن الأخطاء الإنسانية لاتخرق الإرادة الكونية الإلهية، وأن صناديد قريش الذين حاربوا النبي لم يكونوا خارج الإرادة الإلهية، وأن البدعة لايجب تكفيرها مهما كانت، وأنه ليس هناك من فرقة دينية تستحق الإقصاء من الأمة، ومن جهة أخرى يحاول أحياناً أن يجعل من الإرادة الدينية معادلاً للإرادة الكونية، ويتحدث عن تكفير وعن عذاب أبدي.

من جهة يعتبر أن العصيان والكفر وكل العقائد المتعددة قد أرادها الله وفق غاية

كونية تجعل من هذا العالم عالماً متنوعاً، فالنبوة لايتضح معناها دون كفار قريش، والإيمان لاقيمة له دون وجود الكفر، لأن كل ذلك يخدم فكرة الإرادة الكونية وفكرة الغاية النهائية للعالم.

وقد جعله هذا التردد بين الموقفين، أن متردداً في مسألة أخرى وهي العذاب الأخروي، فهو تارة يدافع عن فكرة العذاب الأبدي، وتارة يقول إن النار لابد ستنطفىء يوماً ما ويستقر الجميع بالجنة.

لقد أدرك تلميذه ابن القيم هذا التردد عند الأستاذ فذهب إلى حسمه في كثير من الجوانب، فأقر بأن البشر جميعاً العصاة والمؤمنين هم تحت الرعاية الإلهية وأنهم خلق الله الذين يستحقون الرحمة والغفران دائماً في الدنيا والآخرة، وأن الخطأ الإنساني عرضي ومؤقت ولايعادل أبداً خيرية الإنسان. وحسم وفق هذه المقدمات مسألة العذاب الاخروي، فذهب خطوة أبعد حتى من ابن عربي. لقد اعتقد هذا الأخير بخلود جهنم، حسب ماذكر القرآن أن جهنم خالدة، ولكن عذاب أهل النار يتوقف لأن طبيعتهم ستصبح موافقة لطبيعة النار فلا تعود مصدر عذاب لهم، بل بالعكس يعيش أهل جهنم نعيمهم الخاص، وحتى أهل الجنة يعتقدون حينما ينظرون إليهم أنهم في نعيم. أما ابن القيم الجوزية فقد ذهب إلى القول إن النار كلها ستُطفأ وتغلق أبوابها ولايبقى غير دار السعادة الأبدية الذي يضم الجميع، ويستند ابن القيم في اعتقاده هذا على أقوال صحابة كبار مثل عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود، ويستند على تفسير دقيق للقرآن.

إن فكر ابن تيمية يعطي فرصة كبيرة لفهمه وفق مقاصده الأصلية، ويعطي هو وابن عربي معاً للإسلام كدين فرصة أخرى لفهم أكثر مرونة يضع حداً للفهم التقليدي الذي يجعل البشر موزعين على معسكرين، الكفر والإيمان، الخير والشر، الحب والحقد. إن فكرة الوحدانية الإلهية الإسلامية وشمولها لكل شيء لاتتفق مع فكرة قسمة البشر إلى طرفين كفر وإيمان، خير وشر. إن قسمة البشر إلى هذه القطبية الحادة تجد أصولها في الديانات الإيرانية القديمة التي قسمت العالم إلى خير وشر ونور وظلمة، لأن التوحيد عندهم ليس شاملاً، اما في دين يدافع عن التوحيد الذي يجعل من كل شيء في العالم ينتمي إلى مصدره فإن هذه الثنائية تصبح تأويلاً خاطئاً، وخطأ هذا التأويل يؤكده هؤلاء الشيوخ الكبار: ابن عربي وابن تيمية وابن القيم الجوزية.

علينا إعادة قراءة الشيخين على أساس بنيتهم الفكرية الأصلية وليس على أساس

العبارات الإنشائية التي قيلت هنا وهناك. إنه يصبح من التناقض الشديد أن نتحدث عن فكر ابن تيمية في الإراداتين الكونية والشرعية التي تفسر وتبرر العصيان والخطأ الإنساني، ثم بعد ذلك نقبل بكل عبارات التكفير، أو نقبل بفكرة العذاب الأبدي، إنها أمور يصعب التوفيق بينها.

10 - هل كان ابن تيمية جاداً في تكفير الآخرين؟

إن العصور المضطربة تنتج أشخاصاً يتسمون بطبيعة حادة، والظروف التي عاشها ابن تيمية، بين ضعف داخلي وتهديد خارجي غيبت طموحه لأن يعلن بوضوح فكراً تسامحياً مثل ابن عربي. لقد استعار من ابن عربي كل المفاهيم التي تؤكد التسامح بين العقائد المختلفة، وهو نفسه في لحظات هدوئه الخاصة يعلن بوضوح أنه لايجب تكفير أي رأي آخر مهما كان.

في كتابه (مجموع الرسائل و المسائل) وفي الرسالة الأخيرة من هذة المجموعة، التي وضع لها عنوان: **«قاعدة أهل السنة والجماعة في رحمة أهل البدع والمعاصي ومشاركتهم في صلاة الجماعة»**، نجد ابن تيمية ذلك المفكر الذي ينبذ التكفير ويرفضه بوصفه موقفاً ضد الإسلام.

إن عنوان الرسالة يشير بوضوح إلى ضرورة قبول أهل (البدع) كجزء من الأمة الإسلامية وإلى عدم تكفيرهم، ولايقتصر في هذه الدعوة للرحمة على أهل المعاصي، الذين طالما اتفق كُتّاب العقيدة على التسامح معهم، بل على أهل الرأي المخالفين، أو كما كانوا يسمونهم (أهل الأهواء). إن الطحاوي مثلاً في عقيدته يتحدث عن التسامح مع أهل الكبائر والمعاصي، ولكنه لايمارس هذا التسامح نفسه مع أهل البدع، أي أهل الآراء المخالفة، أهل الأهواء[1]. ابن تيمية هنا يتحدث عن أن التسامح يجب أن يشمل الطرفين.

يبدأ ابن تيمية رسالته في الحديث عن الخوارج، واختياره للخوارج كبداية لنقاش مسألة التكفير ليس بدون سبب، فهم يمثلون في التقليد الثيولوجي والعقدي

---

(1) نستخدم هنا التسميات التي شاعت في الأدبيات الإسلامية، اهل الأهواء وأهل البدع، ولكن في حقيقة الأمر هم أهل الآراء التي اختلفت عن التيار القويم الذي تم الاعتراف به رسمياً، وأدين الكثير منهم في فترات متباعدة في تاريخ الإسلام رغم ماكان يحمله أصحاب هذه الآراء من أفكار تجديدية.

الإسلامي التطرف الأقصى الذين وردت فيهم كل الأوصاف والتسميات التي تخرجهم من حظيرة الإسلام، وهذا النزوع في التقليد الإسلامي لإخراج الخوارج من دائرة الإسلام لايقتصر على أقوال وتصريحات أهل الإيمان الأتقياء، بل يشمل أحاديث نبوية قالت فيهم أكثر مما قالت بأي فرقة إسلامية أو نزعة فكرية أخرى. وبالتالي فإنه من المنطقي أنه في حال تم البرهان على إسلام الخوارج وعلى أنهم جزء من الأمة فإن كل الفرق الدينية الأخرى، وكل فكر آخر يصبح بالضرورة جزءاً من الأمة ولايجوز تكفيره. وهذا ليس استنتاجاً بل إقراراً واضحاً في هذه الرسالة التي تذهب إلى النص على إسلام الخوارج ولاتستثني من هذا الإقرار أي فرقة أخرى ولا أي نزعة فكرية أخرى.

يورد ابن تيمية في البداية الأحاديث النبوية التي قيلت في الخوارج، فقد أورد الترمذي أن النبي (ﷺ) قال: «**أنهم كلاب أهل النار**»، وقرأ الآية «**يوم تبيض وجوه وتسود وجوه**»، فالخوارج إذن من هؤلاء أصحاب الوجوه السوداء في النار. ثم يورد حديثاً خرجه مسلم والبخاري من أن النبي قال: «**يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم وقراءته مع قراءتهم، يقرأون القرآن لايجاور حناجرهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية - وفي رواية - يقتلون الإسلام ويدعون أهل الأوثان**». وبغض النظر عن طبيعة هذه الأحاديث التي من الصعب أن نتخيل أن النبي يستخدم فيها كلمة (كلاب) في وصف أحدهم، إلا أن مايهمنا أن هذه الأحاديث قد شكلت أساساً مرجعياً في تاريخ الفرق لتكفير هؤلاء وغيرهم.

ويضيف ابن تيمية أن الخوارج هم أول من كفرّ المسلمين بالذنوب، وكفّروا من خالفهم، واستحلوا دمه وماله، ومع ذلك فإنه حسب شيخ الإسلام لايجوز تكفير الخوارج ولا إخراجهم من دائرة الإسلام. فهؤلاء الخوارج (المارقون) الذين أمر النبي بقتالهم، والذين قاتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب واتفق على قتالهم الصحابة والتابعون، لم يكفّرهم علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص وغيرهما، «**بل جعلوهم مسلمين مع قتالهم**»، وعلي لم يقاتلهم بسبب آرائهم بل بسبب سفكهم للدماء وإغارتهم على أموال المسلمين، «**فقاتلهم لدفع ظلمهم**»، وليس لشيء آخر.

ويعلن ابن تيمية في عبارات حاسمة تجعلنا نضع كل تكفير مارسه هو نفسه بين قوسين ونعتبره تكفيراً انفعالياً أكثر من كونه مقصوداً بالفعل[1]، فيقول: «**ولا يجوز**

(1) يورد ابن تيمية نفسه قصة عن واحدة من حالات انفعاله التي دعته إلى ان يطالب السلطان =

تكفير المسلم بذنب فعله ولا بخطأ أخطأ فيه، كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة»، فالتكفير إذن لايجوز مطلقاً لا بحق مرتكبي الذنوب ولابحق أصحاب الآراء الذين يختلفون باجتهاداتهم ويتنازعون في المسائل الدينية، ذلك أن التنازع في المسائل لايجرد المتنازعين من إسلامهم، فهم يبقون من أهل القبلة، فإذا **«كان هؤلاء الذين ثبت ضلالهم بالنص والإجماع لم يكفروا، مع أمر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم بقتالهم، فكيف بالطوائف المختلفين الذين اشتبه عليهم الحق في مسائل غلط فيها من هو أعلم منهم؟ فلا يحل لإحدى هذه الطوائف أن تكفّر الأخرى وتستحل دمها ومالها، وإن كانت فيها بدعة محققة»**.

هذا النص يجب أن يكون البيان الرسمي الذي يجب دخول فكر ابن تيمية من بوابته، إنه من الوضوح بالشكل الذي يجعل حتى ثبوت البدعة لايوجب التكفير، وحتى أكثر الفرق ضلالاً التي أمر الله بقتالها لايجوز تكفيرها، وبالتالي فإن السؤال الذي يجب أن يُسأل بعد ذلك، من الذي يجوز تكفيره بعد هؤلاء إذن؟ إن الإجابة بالتأكيد، لا أحد. وبالنسبة للمسلمين فإنهم كلهم يتشاركون أساسيات الإسلام،

= بإعمال السيف وقتل أهل البدع، والمطالبة بتكفيرهم. في إحدى مناظراته مع الشيخ الزملكاني وبحضور الأمير وعدد كبير من الكتاب والعلماء والصوفية والعامة حول ممارسات الطرق الصوفية والرفاعية بالتحديد التي كانت يضع أتباعها الأطواق الحديدية على أعناقهم، يقول ابن تيمية في سياق المناظرة: «فقلت له ورفعت صوتي وغضبت: الباطن والظاهر والمجالس والمدارس والشريعة والحقائق كل هذا مردود إلى كتاب الله وسنة رسوله». وبعد جدل طويل قالوا لابن تيمية: «فبأي شيء تبطل هذه الأحوال؟ (أي أحوال الصوفية)، فقلت: بهذه السياط الشرعية» ومن لم يستجب «فبالسيوف المحمدية، وأمسكت سيف الأمير وقلت هذا نائب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغلامه..فمن خرج عن كتاب الله وسنة رسوله ضربناه بسيف الله...وأخذ بعضهم يقول: فاليهود والنصارى يُقرون ولا نقر نحن؟

إن هذا النص يظهر هذا التشدد الكبير الذي كان يمارسه الشيخ أحياناً ضد من يسميهم مبتدعة، ولكنه نص يتناقض بوضوح مع رسالته الأخيرة من مجموع رسائله. والمسألة تصبح إذن خياراً لابد منه اليوم لقراء ابن تيمية، إما هذا الموقف أو ذاك، والموقف المتشدد الذي يمارسه في الحقيقة يتناقض مع الكثير مما ورد في نصوصه هو من الدعوة إلى قبول المخالفين، بالإضافة إلى أنه يذكر هنا انفعاله وغضبه الذي ساقه إلى تشدد مثل هذا، وملامح الغضب تلك تظهر أكثر حينما يعلن رفضه حتى توبة أهل البدع، الأمر الذي يبدو الانفعال واضحاً فيه ويتناقض ليس مع فكره الشخصي فقط بل مع التقليد الإسلامي كله. انظر **مجموع الرسائل والمسائل**، ج. 1، ص ص. 147-55.

الصلاة والقبلة والذبيحة، كما قال الحديث النبوي: «**من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فهو المسلم له ذمة الله ورسوله**». ويضيف ابن تيمية حديثاً نبوياً آخر يضمر التهديد لمن يمارس التكفير على الآخرين، فمن يكفّر الآخرين يصبح هو الكافر بفعلته تلك، دون شروط ودون استثناءات، كما نُقل عن النبي: «**إذا قال المسلم لأخيه يا كافر، فقد باء بها أحدهما**». ويعقب ابن تيمية بأن هذه الأحاديث كلها صحيحة.

فإذا كان هذا شأن الخوارج، فما الذي يمكن قوله في المعتزلة والشيعة والمرجئة والفلاسفة والمتصوفة، وهؤلاء جميعاً لم ترد أحاديث نبوية في قتالهم ولا في استحلال دمهم ولا إخراجهم من دائرة الإسلام، وهذا تماماً ماكان يقصده ابن تيمية في قوله: «**فكيف بالطوائف المختلفين الذين اشتبه عليهم الحق**» وخطأهم أقل بكثير من هؤلاء الذي ثبت ضلالهم بالنص والإجماع ومع ذلك لم يُكّفروا، وبقوا مسلمين، أي الخوارج.

وابن تيمية لايقتصر على الجانب النظري في الدعوى إلى التسامح مع أصحاب الآراء المختلفة مهما كانت، بل يفتح على مستوى الممارسة تلك النوافذ التي تُبقي المؤمن مؤمناً حتى لو اختلف مع بقية المسلمين، فيورد أمثلة عن الأخوة الإسلامية من جهة وعن إمكانية المصالحة الدائمة مع الخصوم من جهة ثانية. الأخوة الإسلامية تبرز في حديثه عن الصلاة وإمامتها. فيعتقد أن الصلاة في الجُمع والأعياد والجماعات ممكنة حتى لو كان إمام الصلاة مبتدعاً أو فاجراً. ويجب أن ننتبه هنا أن التسامح الذي يطالب فيه ابن تيمية هنا ليس فقط مع أهل الكبائر، بل مع ما اتفق على تسميتهم أهل البدع. إذن الصلاة خلف صاحب البدعة أمر ممكن، وهناك شرطان في هذه المسألة، الأول أن المأموم لايعرف بدعة الإمام ولا فجوره، فهو بالنسبة له إمام مستور، وفي هذه الحالة الصلاة صحيحة تماماً ولايجب إعادتها حسب إجماع الفقهاء. ومن جهة ثانية إذا كان الإمام غير مستور أي أنه معروف عنه بدعته أو فجوره، الصلاة خلفه أيضاً جائزة، خصوصاً في الصلوات التي لاتتكرر مرة ثانية، يقول: «**وأما إذا لم يمكن الصلاة إلا خلف المبتدع أو الفاجر كالجمعة التي إمامها مبتدع أو فاجر وليس هناك من جمعة أخرى فهذه تصلى خلف المبتدع والفاجر عند عامة أهل السنة والجماعة**»، وبطبيعة الحال ليس هناك من جمعة أخرى، الأمر الذي يعني جواز الصلاة خلف من نختلف معه في رأي ديني أو في تأويل الإسلام. وهذا مذهب أحمد والشافعي وأبي حنيفة. وعبد الله بن مسعود نفسه كان يصلي خلف من

يعلم بفجوره مثل الوليد بن عقبة ابن أبي المعيط الذي كان يشرب الخمر، والذي صلى الصبح في إحدى المرات أربع ركعات. ولايقتصر الأمر كما ذكرنا على أصحاب الذنوب، بل على أصحاب الآراء المختلفة، فقد كان الصحابة والتابعون يصلون خلف أبي بن عبيد الذي كان مُتهماً بالإلحاد وداعياً إلى الضلال. والصلاة بهذه الشروط صحيحة تماماً ولايجوز إعادتها مرة ثانية، بل إن إعادتها هو ضرب من البدعة «**لأن الصحابة لم يكونوا يعيدون الصلاة إذا صلوا خلف أهل الفجور والبدع**».

ويضيف ابن تيمية أن الواجب على المسلم أنه إذا صار في مدينة من مدائن المسلمين أن يصلي معهم الجمعة والجماعة ويوالي المؤمنين ولا يعاديهم، وذلك دون شروط، والمعنى المضمر هنا هو أن هذه المدينة لايدين أهلها بالمذهب نفسه الذي يدين به هو، ومع ذلك فيجب مشاركتهم الصلاة وموالاتهم، حتى لو كان هناك في المدينة من وجهة نظره أو عقيدته ضلال أو غواية. فإذا استطاع هذا المؤمن أن يبدي رأيه من أجل الإرشاد يفعل، وإلا فلايجب عليه أكثر من ذلك، فالله لايكلف نفساً إلى وسعها.

ضمن هذا السياق يصبح مفهوم الوحدة عند المسلمين بالنسبة لابن تيمية مختلفاً عن المفهوم التقليدي، فقد كان المسلمون ومازالوا يعتقدون أن الوحدة تعني أن يعتقد الجميع باعتقاد واحد، وأن يتم إرغام المخالفين على التخلي عن اختلافهم ورجوعهم عن رأيهم، هذا ما يفهمه المسلمون من الأحاديث النبوية التي تنص على: «**عليكم بالجماعة فإن يد الله على الجماعة**»، وقال «**الشيطان مع الواحد وهو مع الاثنين أبعد**».

بالنسبة لابن تيمية يصبح مفهوم الجماعة هو مفهوم يتضمن الاختلاف بالآراء فيما بينهم، لأن المبدأ هو موالاة المؤمنين وعدم معاداتهم، إن الاختلاف المرفوض هو الاختلاف الذي يؤدي إلى الاقتتال وحل الدم والمال، كما قال الحديث النبوي: «**كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه**». ولكن حتى لو حصل الاقتتال وهو الاحتمال الأقصى للعداء، يجب الحفاظ على الوحدة والتضامن، وبطبيعة الحال فإن الاختلاف بالرأي الذي هو أقل من الاقتتال يصبح شرعياً بالكامل، وهذا ماكان يفعله السلف إذ يحافظون على أخوتهم، فكانوا «**مع الاقتتال يوالي بعضهم بعضاً. .، فيقبل بعضهم شهادة بعض، ويأخذ بعضهم العلم من بعض، ويتوارثون ويتناكحون ويتعاملون بمعاملة المسلمين بعضهم مع بعض، مع ما كان بينهم من القتال والتلاعن وغير ذلك**».

إن المسألة في النهاية هي مسألة الوحدة التي لاتنفي الاختلاف، مهما كان هذا الاختلاف شديداً، فالمصالحة الإسلامية مبدأ لايريد ابن تيمية التفريط به، حتى لو وصل إلى حد الاقتتال.

ومن المسائل الأخرى التي يحرص ابن تيمية على تأكيدها من أجل الحفاظ على الوحدة مع الاختلاف، وعلى مبدأ المصالحة الإسلامية هي مسألة سب الصحابة. وهي مسألة تضمر إمكانية المصالحة مع الشيعة. إذ رفض ابن تيمية الرأي الذي يقول إن شتم الصحابة هو من الذنوب التي لاتغتفر، ذلك أن كثيراً من المسلمين اعتقد أن من سب الصحابة لايقبل الله توبته وإن تاب، ويروون حديثاً كاذباً عن الرسول يقول: «سب أصحابي ذنب لايغتفر». والحقيقة بالنسبة لابن تيمية شيء آخر تماماً، لأن الله قد قال: ﴿لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: 48 + 116]، هذا في حق من لم يتب، وفي حق التائبين: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الزمر: 53]. وبالتالي فإن سب الصحابة أمر قابل للمغفرة.

إن الله غفر لهؤلاء الذين سبوا النبي وقالوا عنه إنه ساحر وشاعر ومجنون ومفتر ثم تاب الله عليهم، فما بالك في الصحابة، يقول: «**فإذا كان الرجل قد سب الصحابة أو غير الصحابة وتاب فإنه يحسن إليهم بالدعاء لهم والثناء عليهم بقدر ماأساء إليهم**». ومن الواضح أن مناقشة هذه المسألة يقصد بها بصورة محددة الخلاف مع فرق الشيعة، فبعض هؤلاء سب بعض الصحابة ومع ذلك يفتح ابن تيمية الباب للقول إن العودة عن هذا السب أمر ممكن، وأنه على أهل السنة أن لايعتقدوا أن هذا الشتم ذنب أبدي وأن المصالحة غير ممكنة، على العكس تماماً.

إن مضمون هذه الرسالة التي تعارض كل عبارات التكفير التي أطلقها ابن تيمية في نصوصه هي ماجعل المفكر الكبير محمد رشيد رضا محقق الكتاب يقول عنها أنها: «**من أنفس ماكتبه شيخ الإسلام وأنفعه في التأليف بين أهل القبلة**»[1].

ومع ذلك فإن نصوص ابن تيمية الأخرى في كتبه لم تكن بعيدة كلياً عن تبرئة الكثيرين ممن اتهمهم هو بالكفر والإلحاد. لقد قال في ابن عربي عبارات متشددة وصلت إلى حد تكفيره، وفي عبارات أخرى امتدحه واعتبره مسلماً جيداً، وهاجم

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الرسائل والمسائل**، 5. ج، تحقيق محمد رشيد رضا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983) ج. 5، ص ص. 375-85.

الفلاسفة ومع ذلك فقد كان يعتبر أبي البركات البغدادي أقرب الفلاسفة للإسلام وأنه إمام الفلاسفة بالمعنى الإيجابي، وهو نفسه قد أخذ منه الكثير من الأفكار، كذلك اعتبر ابن رشد ثاني أقرب فيلسوف للإسلام. هاجم المتكلمين ومنهم الأشاعرة، وفي أمكنة اخرى قال عنهم أنهم أقرب المسلمين إلى أهل السنة. قال في المعتزلة أنهم مجوس الأمة بسبب قولهم إن الإنسان خالق لأفعاله، وفي نصوص أخرى يرفض تكفيرهم، بل يتهمهم أحياناً بالتقصير لأنهم لم يذهبوا في بعض أفكارهم الجريئة الى الحد الذي كان يريده منهم، وهو حد أكثر جرأة بكثير مما قالوا. حتى هشام بن الحكم المتكلم الشيعي الشهير يُعدّه في كثير من الأحيان محقاً في آرائه، كما يقبل ضمناً بعض آراء محمد بن كرام الذي قال بالحدوث في ذات الله.

إن كل ذلك يوجب على قراء ابن تيمية المعاصرين أن ينظروا إلى الشيخ من زاوية أخرى غير التي تنطق بهاعباراته المتشددة، لأنها ليست تعبيراً دقيقاً عن فكر الشيخ. فرسالته التي ناقشناها للتو، تُعد الأكثر انسجاماً مع فكره، إذا أردنا فهم هذا الفكر في كليته. لقد دافع ابن تيمية على المستوى الفلسفي عن مبدأ الفردية والاختلاف، وهو مبدأ يؤسس فلسفياً للتنوع والتعدد، كما سنرى في متن هذا الكتاب. كما دافع عن المفاهيم الكبرى التي تؤكد مبدأ التسامح من زاوية فلسفية، فقد أخذ من ابن عربي مفاهيم الإرادة الكونية وأصالة الخير، ومفهوم الرحمة الإلهية.

11 - ابن عربي في عالم هادىء نسبياً

لقد خضعت رحلة ابن عربي من الأندلس مسقط رأسه إلى سوريا إلى تأويلات عدة، وكان كل من هذه التأويلات يطمح لأن يجعل من هذه الرحلة وجهاً من وجوه تأويل فكر ابن عربي. ومن المؤكد أن حياة الشيخ الأكبر كانت بشكل ما ممارسة لفكره، وبالتالي فإن أي تأويل لفكره سيؤدي إلى تأويل حياته وخصوصاً رحلته للمشرق، بالشكل الذي يتفق مع الطريقة التي يُفهم بها هذا الفكر.

لقد أثار هنري كوربان سؤالاً خطيراً عن رحلة ابن عربي للمشرق وأخضع هذه الرحلة لتأويل يخدم وجهة نظره العامة في فكر الشيخ التي تنص على أن الهدف الأقصى لرحلة الشيخ هو الوصول إلى موطن الحكمة المشرقية القديمة. فكر ابن عربي حسب كوربان فكر الحكمة الهرمسية القديمة الذي تلقاه على يد ابن مسرة في الأندلس ثم اتجه نحو الشرق ليأخذ هذه الحكمة من مصادرها، وليلتقي أصحابها هناك.

وحسب كوربان فإن شخصية ابن عربي هي ترجمة حقيقية لكتاب السهروردي

المقتول **«الغربة الغربية»**[1]، حيث الغرب هو مكان الاغتراب عن الحكمة، والمشرق هو موطنها الأصلي. ويسوق كوربان كل فكرة ممكنة حتى لو كانت متخيلة لينوه بشكل غير مباشر إلى أن قصد رحلة ابن عربي للمشرق هو إيران، ويعتمد من أجل ذلك على مجموعة مصادفات يعتبرها مصادفات غريبة وربما أسطورية أو ماوراء تاريخية من أجل أن يجعل من ابن عربي باحثاً عن الحكمة القديمة التي تشكل الديانة الزرادشتية جزءاً منها. لقد تزامن حسب التقويم القمري يوم ميلاد ابن عربي في مرسيا في 17 رمضان 560 هجري مع نفس توقيت المناسبة الأولى للقيامة الكبرى للإمام الحسين عند اسماعيلية ألموت في إيران، حسب مايُعتقد. وأيضاً في عام مولد ابن عربي فإن السهروردي الذي سيقدر له أن يكون باعثاً للحكمة المشرقية الفارسية القديمة في العاشرة من عمره في إيران، يتردد على المدرسة في أذربيجان في مراغة.

كان السهروردي يعتقد أن كل صوفي له سلسلة من الإسناد تعود به إلى أصل محدد، وبالنسبة له فإن الفلاسفة الإشراقيين يعود إسنادهم إلى المصدر الأول هرمس، جد الحكماء الذي تحدرت منه كل حكماء فارس واليونان. لهذا الخط ينتمي أبو يزيد البسطامي والحلاج[2]. والسهروردي يعتقد أنه يسترجع في فلسفته الإشراقية هذه الحكمة الإيرانية حيث النفس العاقلة تناضل لتتحد مع الملاك أو العقل الفعال حتى يبزغ النور أو يشرق، وعندها فإن النفس تنهض وتنتقل من الظلمة التي سجنتها طويلاً[3].

لقد احتفظ الإسلام الإيراني حسب كوربان بالعالم الوسيط، عالم المثال أو مايسميه، المشرق الوسيط، المليء بالأجسام الروحانية والنفوس الملائكية، وهي مستويات متتابعة من تجليات النور الذي تم تفسيره بمصطلحات زرادشتية ملائكية. إن ثنائية السهروردي، النور/ الظلمة تعادل ثنائية الملائكة والمادة، حيث الأولى هي المرادفة للنور والحياة بينما الثانية مرادفة للظلمة والموت، وفي هذا العالم السماوي الملائكي النوراني يُدخل السهروردي أسماء الأنبياء والأبطال الزرداشتيين بالإضافة لأنبياء وفلاسفة هرمسيين آخرين، مثل أفلاطون، هرمس، كي خسرو، زرادشت، محمد[4].

---

(1) Henry Corbin, **Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi**, trans. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969) p. 51.

(2) Corbin, Ibid, p. 36.

(3) Corbin, Ibid, p. 35.

(4) Corbin, pp. 20-22.

لم ينف كوربان أهمية الكعبة بالنسبة لابن عربي في رحلته نحو المشرق، ولكن الكعبة التي هي مركز الكون الذي منه يمكن محاكاة عالم المثال، هو ممارسة دينية، وهو أمر يختلف عن البحث عن الحكمة التي توجد في مكان آخر. فرحلة الحج وفقاً لذلك هي واحدة من أهداف ابن عربي ولكن بصورة غير مباشرة ليست الهدف الوحيد، فابن عربي عند كوربان ينتمي إلى خط المفكرين الذين يجدون في هرمس وأفلاطون أجدادهم الحقيقيين، ويجد كوربان في تسمية ابن عربي لنفسه ابن أفلاطون دعماً لزعمه أن ابن عربي هو واحد من هؤلاء المفكرين، وإيران حسب تنويهات كوربان الكثيرة هي موطن أو واحدٌ من أهم مواطن هذا الخط من التفكير. كان كوربان يرغب في التصريح بوضوح أن هدف رحلة ابن عربي هو إيران، ولكن لم يجد من نصوص الشيخ الأكبر أو من سيرة حياته مايؤكد زعمه هذا، لذلك لجأ إلى التشابهات والتزامنات الأسطورية وإلى عبارات قصيرة موجودة هنا وهناك في نصوص ابن عربي من أجل أن يضعه على مسار هذا التصور، وهو الأمر الذي استثار البحث العلمي الأكثر دقة اللاحق على كوربان لينفي كل النظريات التي أسسها هذا الأخير عن ابن عربي. فجاء تأكيد وليام تشيتك وميشيل تشودكيفتش، وكلود أداس وكثيرين غيرهم ليثبت عدم علمية الصياغات الكوربانية في هذا الشأن، وليثبتوا من جهة أخرى أن نظريات ابن عربي في التأويل والولاية وكذلك سيرة حياته ليست هي التي تحدث عنها كوربان، وأن فكر ابن عربي ليس هذا الذي يشبه فكر السهروردي أو مايسمى الحكمة المشرقية الفارسية القديمة.

ابن عربي بالنسبة لهؤلاء رجلٌ التزم النصوص الدينية بإخلاص نادر، القرآن والسنة، ولم يذهب إلى موقف شاطح في تأويل هذه النصوص، ولم يكن قريباً أبداً من نظرية التأويل التي افترضها كوربان القائمة على قسمة النص إلى ظاهر وباطن. يقول تشيتك: «إن الحقيقة عند ابن عربي لايتم تحصيلها إلا من قبل هؤلاء الذين يتبعون الشريعة»[1]. الناس يحتاجون إلى الشريعة المنزلة من أجل أن يجعلوا نشاطهم المعرفي مطابقاً لها ووفق مقاييس وضعها الله»، ولايتوقف تشيتك وميشيل وأداس عند إعلان انتماء الشيخ الاكبر للنصوص الدينية بل يذهبون إلى التشكيك في كل التراث الطويل الذي مارسه تأويل محدد على فكر ابن عربي ليجعل منه مفكراً من لون محدد وينتمي إلى تأويل محدد للدين، هذا التراث الذي بدأ مع تلميذه المقرب صدر

(1) William C. Chittick, **The Self-Disclosure of God** (New York: State University of new York. 1998), p. xxiii.

الدين القونوي واستمر على يد شراح فصوص الحكم الذين جعلوا من ابن عربي شيئاً ليس تماماً ابن عربي الحقيقي.

إن ابن عربي الحقيقي هو ابن عربي الفتوحات المكية وإنشاء الدوائر والكنة. . ، وهي الكتب نفسها التي تدارسها ابن تيمية وتتلمذ في فترة من حياته عليها كما يقول هو. ابن عربي هذا سيترك أثراً بالغاً على ابن تيمية، مثلما كان في حياته صديقاً لفقهاء دمشق الذين عاش معهم في سلام، كما تبرهن أداس، بل منحه كبار قضاتها التقليديين الحماية والراتب الشهري كي يعيش ويتفرغ للتعليم.

لاتقدم لنا المصادر تصريحات واضحة تحدد هدف رحلة ابن عربي نحو المشرق العربي، ولكن مع ذلك فإن بعض الحقائق الأساسية قد تلقي الضوء على هذه الرحلة. لقد كان القرن السادس الهجري هو قرن هجرات المغربيين نحو المشرق[1]، فمصر أولا وسوريا بدرجة أقل استقبلتا عدداً كبيراً من أهل الأندلس والمغرب الذين تركوا مواطنهم الأصلية ليستقروا في مصر أو سوريا بشكل نهائي، وكانت رحلة ابن عربي قد حصلت في هذا التوقيت ذاته. حصلت هذه الهجرات بسبب عدة عوامل شهدتها الأندلس والمغرب في ذلك الحين، فالنجاحات المتتالية التي حققها مسيحيو الأندلس في غاراتهم على دولة الموحدين، والفساد الداخلي لهذه الدولة استثار الكثيرين ومنهم ابن عربي، الأمر الذي دفعه إلى اعتبار الموحدين حكاماً لايتمتعون بالشرعية في حكم مدن الأندس والمغرب[2].

السبب الثاني خاص بابن عربي، فالشيخ الأكبر شهد عدداً من الفتوحات الروحية، حسب مايذكر هو، كانت تؤكد له دائماً وضعيته الشخصية بوصفه خاتماً للأولياء، في تونس وفي قرطبة وفي اشبيلية، مما دفعه للتفكير بزيارة النبي محمد (ﷺ) بوصفه خاتماً للأنبياء. ويتضح لنا من تفاصيل رحلة ابن عربي نحو المشرق العربي أن الشيخ كان يتصرف في مسار رحلته على هذا الأساس، وأن رحلته للحج لم تكن رحلة عادية تشبه رحلة أي شخص يريد أن يؤدي هذا الشعيرة، بل كانت رحلة رجل يرى نفسه مؤهلاً لينضم إلى سلسلة هؤلاء الذين يتابعون الولاية المحمدية ويعلنون ختامها.

---

(1) Claude Addas, **Quest for the Red Sulphur, The life of Ibn ’Arabi**, trans. Peter Kingsley (Cambridge: The Islamic Text Society, 1993) pp. 189-9.

(2) Addas, Ibid, p. 167.

الولاية عند ابن عربي مفهوم لايُنقص من مفهوم النبوة أي شيء بخصائصه الأساسية الدينية المعروفة، فهي ليست سوى اجتهاداً وفهماً للنبوة كما يؤكد الشيخ في مناسبات كثيرة، فالولاية ليس من شأنها الإضافة على النبوة التشريعية ولا التعدي عليها أو تجاوزها، إنما فهم هذه النبوة وتعريف الناس على هذا الفهم، وهذا هو تفسير الحديث النبوي عند الشيخ **«العلماء ورثة الأنبياء»**. الولاية تبدو في أحيان كثيرة حالة اجتهادية لاينفرد ابن عربي بها، ولايقصرها على المتصوفة، إنها خط طويل من المجتهدين يضم في أوائله عمر بن الخطاب الذي مارس هذا الاجتهاد الخاص داخل الدين، ويضم أحمد بن حنبل من الأجيال اللاحقة، فالولاية بهذا المعنى لاتصادر شيئاً من حقوق النبوة ولاتمس أساسياتها في شيء. الاجتهاد حالة ضرورية قررتها الشريعة ذاتها وابن عربي لم يكن ينظر لنفسه أكثر من ذلك بوصفه المجتهد الذي لايفكر فقط بأدوات عقلية كالقياس والاستحسان وبقية الأصول بل بوصفه مجتهداً وهبه الله القدرة على فهم الدين بشكل أعمق من غيره، كما هو شأن هؤلاء الأولياء الذين يكشف الله لهم عن الحقيقة.

السبب الثالث الذي يمكن النظر إليه على أنه وراء مغادرة ابن عربي للأندلس دون رجعة لايخلو من شيء من التأويل، وهذا التأويل سببه عدم معرفتنا الدقيقة لأسباب اختياره دمشق لتكون المكان الأخير الذي سيقضي به بقية سنوات عمره. فالسؤال هو، هل كان اختيار دمشق بسبب الهدوء الذي شعر أنه سيحظى به في هذه المدينة، خصوصاً أن التقارير تفيد أن الشيخ عقد صداقات مهمة مع شيوخ هذه المدينة وفقهائها، وأكثر من ذلك حظي على حماية ودعم قضاتها على أعلى مستوياتهم، الأمر الذي يفسر جزئيا على الأقل اختيار هذه المدينة للاستقرار الأخير فيها. أم أن دمشق كانت تمثل له نوعاً من مسقط الرأس أو الأصل الذي كثيراً ماشعر به مفكرون كبار عرب في الأندلس؟

إن ابن عربي يؤكد بدون تردد أصله العربي، فهو ينتمي إلى بني طيء، الفرع القبلي الأصيل في عروبته، وكانت العروبة في الأندلس تترادف مع شيء آخر أساسي هو الأمويين بوصفهم مؤسسي الدولة العربية هناك بمشاركة بربرية مهمة بطبيعة الحال. وكان العرب المقيمون هناك يلحون بشكل دائم على انتمائهم إما إلى الأسرة الأموية أو إلى فرع قبلي عربي يضعهم على مقربة وقرابة مع الأمويين. لقد فعل ذلك ابن حزم الأندلسي، وفعل ذلك ابن زيدون وولادة.

هذه القرابة بين العروبة والأسرة الأموية كانت تؤدي في معظم الحالات إلى

النظر إلى سوريا قاعدة الأمويين، ودمشق بشكل خاص نظرة ذات حنين خاص. لقد شاع بين مثقفي الأندلس عقد مقارنات بين المدن الأندلسية والمدن السورية، فغرناطة هي دمشق، واشبيلية هي حمص، وجيان هي قنسرين....[1]، وابن عربي نفسه وجد في دمشق اشبيلية عندما قرر الاستقرار بها.

لذلك فإن التفسير الذي تقدمه سعاد الحكيم من أن رحلة ابن عربي للمشرق، ولدمشق بشكل خاص، هي رحلة للبحث عن الموطن الأصلي، تفسيراً لايبتعد عن الحقيقة[2].

وصل ابن عربي للقاهرة عام 598 هـ/ 1200 م، ولم يستطع الإقامة فيها، لأن مصر بدأت تعيش مأساة كبيرة بكل المقاييس منذ عام 597 هـ. لقد تسبب الطاعون والمجاعة وارتفاع الأسعار إلى موت وهجرة مايقارب ثلاثة أرباع سكان مصر. إن الموت الذي حصد كل طبقات مصر، الأغنياء والفقراء يشبهه ابن كثير بالفناء. إن الملك العادل **«كفن من ماله في مدة شهر . . نحواً من مائتي الف، وعشرين ألف ميت»**[3].

من اللافت للانتباه أن كل الذين يغادرون مصر نحو المشرق يفعلون ذلك سالكين طريقاً محددة، من القاهرة إلى شواطىء البحر الأحمر ثم من هناك إلى مكة من أجل أداء فريضة الحج، وإذا كان أحدهم يريد زيارة دمشق أو بغداد، فإنه يفعل ذلك بعد الانتقال من مكة إلى واحدة من هذه المدن في الشمال، فالطريق بين مصر والحجاز هي الأقرب والأسرع من أجل الوصول إلى مكة، ثم من مكة إلى أي مدينة أخرى.

ابن عربي سيأخذ طريقاً آخر، الأمر الذي يؤكد واحداً من أهداف رحلته نحو المشرق، إذ سيتبع خطى النبي ذاتها في رحلة الإسراء والمعراج، ولكن على خط مقابل. كان المعراج النبوي قد بدأ من القدس بعد الانتقال في الإسراء من المدينة، ثم من القدس نحو السماء التي كان يقابل في كل سماء فيها نبياً، وكان ابراهيم أبو الأنبياء يوجد في السماء الأخيرة، السماء السابعة، لذلك كان لابد للشيخ من سلوك درب الرحلة نفسها في الاتجاه المقابل بصورة رمزية تحاكي المعراج النبوي، فكان

---

(1) أحمد خليل (إعداد)، **تاريخ وعصور الأدب العربي**، (بيروت: دار الفكر اللبناني) ص. 410.

(2) سعاد الحكيم، **ابن عربي ومولد لغة جديدة**، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991) ص. 8.

(3) ابن كثير، **البداية والنهاية**، (القاهرة: دار الحديث، 1998) ج. 7، ص. 33.

الشيء الأول الذي اتجه إليه بعد مغادرة مصر هو أريحا من أجل زيارة النبي ابراهيم، إنها المحطة ماقبل الأخيرة في رحلة النبي، وهي نقطة البداية بالنسبة لابن عربي، وهي رحلته كأنه في طريق العودة. النبي ابراهيم ثم المسجد الأقصى وقبة الصخرة ثم إلى المدينة، وبعدها إلى مكة.

هذه الرحلة التي سلكها الشيخ والتي تختلف عن المسار الذي يتبعه عادة الذين يغادرون مصر، تتمتع بدلالة كبيرة، إنها مرة أخرى ممارسة عملية تترجم إيمان ابن عربي بوضعيته كخاتم للولاية المحمدية[1].

12 - الوضع السياسي في المشرق مع وصول ابن عربي

عندما وصل ابن عربي إلى القاهرة سنة 598 هـ، 1200 م، كان لم يمض على تحرير القدس سوى خمس سنوات، 583 هـ، 1196 م، وفي العام نفسه الذي وصل فيه إلى القاهرة وقّع صلاح الدين الأيوبي مع ملك انكلترا ريتشارد قلب الأسد الذي كان واحداً من قواد الحملة الصليبية الثالثة، معاهدة تقضي بالسلام بين الطرفين ووقف الهجوم المتبادل بينهما مقابل منح الفرانك الساحل السوري من صور إلى يافا، وبعد هذه المعاهدة بعدة أشهر توفي صلاح الدين في العام نفسه.

بعد تحرير القدس وتوقيع تلك الاتفاقية، يمكن القول إن الخطر المباشر للصليبيين لم يعد موجوداً، أو على الأقل لم يعد وشيكاً، الأمر الذي أدى إلى استقرار سياسي خفف من حمى التعبئة ضد عدو خارجي. ولكن هذا الهدوء السياسي كان يخرقه أبناء صلاح الدين نفسه، الذين كانوا قد بدأوا صراعهم على دولة أبيهم حتى أثناء حياته. كانت الدولة التي تركها صلاح الدين كبيرة تضم مصر وسوريا والجزيرة، وكان الصراع بين الأبناء على اقتسامها شديداً، ولكن بعد فترة صراع طويلة فيما بينهم دامت ثمان سنوات لجأوا إلى عمهم العادل من أجل التحكيم بينهم. ولكن العادل أنهى هذا الصراع لصالحه بأن استولى على مصر وقسم بقية الدولة على ولديه، باستثناء حلب التي بقيت تحت حكم الظاهر ابن صلاح الدين. لقد مُنحت دمشق للمعظم ابن العادل، الأمر الذي دفع بأبناء عمومته من صلاح الدين، الظاهر والأفضل لمهاجمة المدينة والسيطرة عليها. وعلى الأغلب لم تؤثر هذه الصراعات

---

(1) Claude Addas, **Quest for the Red Sulphur**, p. 193.

بين الأبناء وأبناء العموم على حياة السكان داخل المدن. فدمشق التي حوصرت أكثر من عشر مرات في هذا النزاع لم تتأثر كثيراً و لم يشعر سكانها بهذه الحصارات إلا في حصاري 626 هـ، و 635 هـ. كانت الحصارات والمناوشات العسكرية تنتهي غالباً باتفاقيات ودية. لقد كانت حياة الناس اليومية تجري على منوالها المعتاد رغم تغير الحكام وتبدلهم منذ زمن الزنكيين وحتى المماليك[1].

كما أن بنية المجتمع بقيت على حالها، فالجنود يتمتعون بمناصب نفوذ واضحة، ورجال الدين يلعبون دور الوسيط بين الملك والعامة، وكانوا أصحاب كلمة مسموعة ويتمتعون بنفوذ على العامة في غالب الأحيان. كان رجال الدين، فقهاء وقضاة وخطباء، يضمنون سير مؤسسات الدولة العامة بسلاسة، وكان الأمراء حريصين على رضاهم وعدم إزعاجهم لأنهم الأقرب للشارع منهم، لذلك كان الفقهاء يتمتعون بسلطة يصعب تهشيمها بسهولة، خصوصاً وأن المهام السياسية التي كانت توكل إليهم لايملك الأمير غنى عنها، فهم المسؤولون عن إقناع العامة بإجراءات وقرارات الأمير الكبرى التي ينوى اتخاذها. وعلى سبيل المثال، فقد طلب الناصر داوود، في عام حصار دمشق، من ابن الجوزي سنة 626 هـ، 1229 م، خطيب دمشق الكبير أن يحث الناس ضد عمه الكامل الذي أعطى القدس لفردريك الثاني، ليس بسبب قوة فردريك ولكن مقابل أن يدعمه في صراعه مع الظاهر.

كان منصب قاضي القضاة منصباً مهماً وهو ومنصب الخطباء كان حكراً على عائلات دمشق العريقة حيث يتم اختيار هذه المناصب من العائلات نفسها بشرط أن يتوفر العلم بالمرشح، وقد حظي هؤلاء الخطباء والفقهاء والقضاة الذين كانوا كلهم من المذهب الشافعي[2] على ألقاب وتسميات فخمة تؤكد مكانتهم وسلطتهم، مثل، قلب الإيمان وشمس الإيمان وبدر الإيمان ونجم الإيمان. . .

كان علماء الدين يمثلون طبقة مهمة في المجتمع الدمشقي، يمارسون التدريس في المدارس التي كانت منتشرة جداً، ويدربون أجيالاً جديدة من الفقهاء والمحدثين، ويصدرون الفتاوى، وينصحون الأمراء الذين كانوا يستمعون إليهم وكثيراً ماكانوا

---

(1) R. Stephen Humphreys, **From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260,** (New York: State University of new York), pp. 6-7.

(2) باستثناء مافعله الملك المعظم عندما تبنى لأول مرة المذهب الحنفي وعين قاضي قضاته من هذا المذهب.

يعملون بهذه النصائح. كانت هذه الطبقة تمثل واحدة من أساسيات بنية المجتمع في ذلك الوقت، وغالباً ما اتجه الملوك والأمراء الأيوبيون ليس فقط للحفاظ عليها وعلى الوضع القائم، بل وعلى ضرورة أن تحمي هذه الفئة العقائد الدينية وترعاها بصورتها الأكثر أرثودكسية. لذلك كان الأمراء والملوك منذ عائلة زنكي وحتى المماليك مروراً بطبيعة الحال بالأيوبيين حريصين على فئتين من الفئات الدينية في المجتمع يمنحونهم كل رعايتهم من أجل الحفاظ على توازن اجتماعي ليس بالضرور توازناً يسهم في تقدم المجتمع، وهما فئتي الفقهاء والمتصوفة. كان الأولون يملأون المناصب الرسمية وكانت الفئة الثانية هي الأكثر انتشاراً على المستوى الشعبي وهي التي تستجيب دينياً إلى أحلام وحاجات الناس بوصفهم أصحاب كرامات وقدرات استثنائية.

هذه البنية الاجتماعية والدينية لم تكن تخلو من خروقات بين فترة وأخرى، فقد كانت دمشق مركزاً مدينياً مهماً، مركزاً تجارياً تحط فيه القوافل من الجزيرة وهي تتجه إلى شمال سوريا والأناضول، وكان نقطة تقاطع الطرق العسكرية بين شمال سوريا والجزيرة ومصر وفلسطين، كذلك كانت ملتقى الأفكار العديدة التي تأتي من الخارج والتي كانت تزعج استقرار القائمين على هذه البنية الاجتماعية. لقد اتهم السهروردي في حلب ببناء نظام فكري تمتزج فيه الديانة الزرادشتية القديمة مع التصوف الشطحي الذي عرف عن أبي يزيد البسطامي والحلاج، كذلك يمتزج مع فلسفة ابن سينا، الأمر الذي أدى إلى إعدامه في حلب سنة 587 هـ، 1191 م، كذلك اتهم بعض شيوخ التصوف المغاربة بعد دخولهم المتزايد للمدينة بالترويج لأفكار صوفية أدت إلى زيادة هذه النوع من التدين الذي لم يكن دائماً تصوفاً صحيحاً حسب رأي خصومهم، ولكن مع ذلك فقد تم الترحيب بمعظم شيوخ المغرب على المستوى الرسمي بسبب الفوائد الأخرى التي كانوا يقدمونها للمجتمع، فهم كانوا حفظة جيدين للقرآن والحديث، فكان أن مُنحوا مكانة رفيعة في دمشق ومدن المشرق الأخرى، وتم تكريمهم بشكل جيد كما يقول ابن جبير في رحلاته.

لقد امتلك هؤلاء المغاربة زوايا وأمكنة خاصة بهم في الجامع الأموي وفي الكلاسة وأُعطوا مدرستين أساسيتين في دمشق من أجل التدريس، ولكنهم لم يستقلوا في أحياء خاصة بهم كما يقول بوزيه[1]. وقد أسهم هؤلاء بالكثير من الأشياء، فقد

---

(1) L. Pouzet, **"Maghrébins à Damas au VII/XIIIe siècle"** in B. E. O., XXVIII, 1975, p. 248.

كتب ابن مالك ألفيته عام 672 هـ، 1273 م، وكان لبني برزال، الذين جاؤوا من اشبيلية، إسهاماً مهماً في الحديث النبوي، حفظاً وتعليماً، كما ساهم بنو الزواوي في إعطاء دمشق قاضيين مالكيين من أبنائها.

13 - ابن عربي والمجتمع الدمشقي

عندما قرر ابن عربي عام 610 هـ، الاستقرار في دمشق نهائياً كان قد بلغ الستين من عمره وكانت دمشق بالنسبة له هي اشبلية الأندلس في أجوائها ومناخها، وفي مكانتها التاريخية بوصفها العاصمة العربية الأولى، الأمر الذي جعله يجد فيها بديلاً عن مدينته الأندلسية. وبغض النظر عن عبارات الحب التي قالها في المدينة ورواية الأحاديث النبوية التي تؤكد مكانها وأفضليتها، إلا أن سبباً آخر لعب دوراً في اختياره إياها وهو العلاقات الممتازة التي أنشأها مع علماء دمشق ومع سكانها، الذين رحبوا به وطرقوا بابه يسألونه عن فتاويه.

لم يعان ابن عربي من أية مضايقات على مستوى الأمراء ورجال الدين والعامة، وهذا الترحيب الشديد به لم يكن ترحيباً صادراً عن جهل بالشيخ وأفكاره، بل إنه حصل بسبب هذه الأفكار التي لم يجد فيها أحد مايوجب التهجم عليه أو رفضه.

لقد راجت في تلك الفترة مصطلحات مثل (أهل الحلول) و (الاتحادية) لتصنيف مفكري نزعة محددة في التصوف كانت شائعة عند البعض و أخذت بها بعض الطرق الصوفية. لقد عُد الشيخ الحراني أنه ينتمي إلى هذا النوع من التصوف فتم طرده من المدينة بناء على فتوى من الشيخ عز الدين السلمي، عندما فسر الأول القرآن تفسيراً فُهم منه أنه تفسير حلولي.

في المقابل حظي ابن عربي بعلاقات ممتازة مع الفقهاء العاديين والفقهاء أصحاب المناصب الرسمية، وكان صديقاً لعالم الحديث عبد الصمد الحرستاني (ت. 614/ 1217) الذي نقل له صحيح مسلم في الجامع الأموي ومنحه إجازة في الحديث. كما كان للشيخ الأكبر علاقة صداقة قوية مع قاضي القضاة شمس الدين الخوي (ت. 637/ 1239) وهو القاضي الذي سئل عنه ابن عربي قبل تعيينه رسمياً في هذا المنصب، والذي أعطى فيه رأياً جيداً، وكان هذا القاضي يحب ابن عربي ويجله إلى درجة كان يقوم على خدمته[1].

---

(1) الشعراني، **ياقوت الجواهر** (القاهرة: 1369 هـ) ص. 9.

وكان قاضي القضاة هذا مع القاضي الآخر محي الدين بن زكي يعطيان ابن عربي 30 درهماً يومياً من أجل احتياجاته واحتياجات عائلته، كما خصص حاكم حمص لابن عربي 100 درهم يومياً للغرض نفسه. وكان هذا التقليد شائعاً وهو منح هؤلاء الذين يكرسون أنفسهم للعلم راتباً شهرياً يساعدهم على ذلك التفرغ، وقد حصل الكثير من المغاربة على هذه المنح، حسب مايورد ابن جبير في رحلاته[1]. وحسب مايورد المقري فإن ابن عربي كان يوزع هذه الأموال على شكل صدقات للفقراء ولايبقي لنفسه إلا على قدر حاجته وحاجة عائلته، وهو في ذلك الحين كان له على الأقل زوجتين، فاطمة بنت يونس التي يذكرها في الفتوحات، ومريم بنت محمد بنت عبدون[2]، وله ولدان، عماد الدين محمد وهو الأكبر من زوجته فاطمة، وسعد الدين محمد الذي ولد في ملاطيا[3].

كما إن علاقاته الجيدة مع القضاة جعلت المؤرخين، المقري والشعراني وابن العماد والقاري البغدادي يجمعون على أن القاضي المالكي الكبير في دمشق قد زوجه بنته، ولكن من الصعب حسب اداس إثبات أو إنكار هذا الزواج[4].

وبغض النظر عن تعدد الشهادات وتضاربها أحياناً عند بعض تفاصيل حياة ابن عربي، إلا أن كل المؤرخين يجمعون على العلاقة القوية التي جمعت بين الشيخ وبين عائلة ابن الزكي الدمشقية التي كانت علاقة قوية جداً تتجاوز الصداقة لتصل إلى حد الرعاية والحماية، وقد ساعدت هذه العلاقة الشيخ الأكبر على متابعة تدريسه لكتبه بهدوء تام ودون إزعاج من السلطات الدينية. كان بنو زكي يتولون منصب القضاء الأكبر لسنين طويلة وكان حكراً على عائلتهم حيث تولى سبعة من أفراد هذه العائلة هذا المنصب بين القرنين السادس والسابع الهجريين، وكانت العائلة تلقب بالقرشية، فكان محي الدين قاضي قضاة دمشق كما كان أبوه وجده وأبو جده يحيى بن علي، وهو أول من ولي الحكم بدمشق منهم، وهو جد الحافظ ابن عساكر لأمه[5].

وقد وصلت هذه الصداقة خصوصاً مع القاضي زكي الدين طاهر بن زكي (ت.

---

(1) ابن جبير، **رحلة ابن جبير**، ص. 323.

(2) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 4، ص. 554.

(3) سابق، ص. 264.

(4) Addas, **Quest**, p. 251.

(5) ابن كثير، **البداية و النهاية**، ج. 7، ص. 41.

617/ 1220) الذي تولى منصب القاضي الكبير مرتين، من 598 إلى 612، ومن 614 إلى 616، إلى حد إعطاء ابن عربي سكناً في منزل آل بني زكي، البيت الذي كان واسعاً والذي عاش فيه كل فترة إقامته في دمشق والذي سيعطى بعد ستة قرون إلى الأمير عبد القادر الجزائري.

وكما تشير اداس فإن فكر ابن عربي لم يكن مطابقاً لآراء من كانت لهم معه صداقة أو من كان يستمع إليه، ولكن من المؤكد أن هذه الأفكار لم تكن تذاع سراً، كما هو واضح من عدد المستمعين إليه الذين كانوا يجتمعون في بيته لقراءة كتبه. بالإضافة إلى نمط حياة الشيخ التي كان يعيشها مطابقة للشريعة، كل ذلك جعله ليس فقط مقبولاً من الجميع بل مُرحَباً به، الأمر الذي مكنه من العيش حياة هادئة خالية من أي جدل أو هجوم من جانب الفقهاء الذين قدروه تقديراً عالياً.

وكما مر معنا فقد شاعت في تلك الفترة اتهامات جديدة ضد بعض المتصوفة مثل الاتحادية وأصحاب الحلول، وكان يقصد بهذه التسميات هؤلاء الذين لايفرقون بين الله والعالم، كما اتهم بذلك الحلاج. أما ابن عربي فإنه لم يُتهم بتهمة من هذا النوع. لقد التقى أشخاصاً أطلقت عليهم هذه التسميات مثل عفيف الدين التلمساني وابن سبعين، وكانت اللقاءات مع ابن سبعين والتلمساني تحصل بتدبير من القونوي. كما أنه لاتتوفر معلومات كثيرة عن علاقة الشيخ بالطرق الصوفية في عصره، وخصوصاً مع الشيخ الحراني صاحب الطريقة الحريرية الذي طرد من المدينة. ولكن الذي نعرفه بشكل جيد هو التقليد الذي أسسه الشيخ مع فقهاء دمشق في مايسمى جلسات السماع التي كان يجتمع فيها، في منزل ابن عربي، رجال الدين هؤلاء، من فقهاء وغيرهم لسماع وتدارس كتب الشيخ الأكبر وخصوصاً كتاب الفتوحات المكية. هؤلاء الفقهاء كانوا وراء سجن الشيخ الحريري سنة 628 هـ، الذي اتهموه بالبدعة وتحريف الشريعة، كما طرد الملك الأشرف تحت تأثير الفقهاء، القلندرية الفرقة التي اتهمت بإهمال الشريعة[1].

كان يجتمع في كل مرة في منزل ابن عربي أكثر من ثلاثين شخصاً لقراءة كتبه، وكان قد اصدر 57 شهادة أو إجازة فيما بين 633 و 638 هـ، ضمت هذه الإجازات أسماء 120 شخصاً من الذين درسوا الفتوحات، وعشرون من هذه الأسماء معروفة لدينا.

لقد احتفظ أبناء عائلة الحموي بقوائم الأسماء التي تضم مستمعي الفتوحات

---

(1) Addas, Quest, pp. 209-11.

عنى مدار ثلاثة أجيال، لأنهم كانوا من المواظبين على حضور هذه الجلسات، الأمر نذي يدفع للاستنتاج بأنه باستثناء القونوي والتلمساني وابن سودكين الذين كانوا معروفين بانتمائهم إلى الاتحادية، فإن كل المستمعين الآخرين الذين يمكن تتبع سمائهم في مصنفات عدة كانوا ينتمون إلى دائرة العلماء بالمعنى الواسع والتقليدي، وإلى دوائر المناصب الدينية، قضاة وخطباء وأئمة مساجد[1].

ومن المؤكد أن الكثير من القوائم التي تضم أسماء الحضور أهملت ذكر أسماء هؤلاء الذين لايتمتعون بمناصب أو سمعة أجتماعية معروفة، إذ لم يذكر في هذه نقوائم إلا من كان يتمتع بمنصب ديني أو اجتماعي رسمي أو شعبي، أو يتمتعون بسمعة ومكانة سياسية. كل ذلك يؤكد أن تعاليم ابن عربي لم تكن من النوع السري نذي يمكن إدانته أو رفضه.

كانت معظم جلسات السماع تدو حول كتاب الفتوحات المكية، أهم مؤلفات نشيخ، قراءة وشرحاً، وهذا التقليد في تدارس كتب الشيخ الأكبر يبدو أن سيستمر في دمشق حتى زمن ابن تيمية، الذي مارس هو نفسه هذا التقليد حسب قوله عندما كان هو وأصدقاء له يتدارسون كتب ابن عربي. يقول ابن تيمية: «**وإنما كنت قديماً ممن يحسن الظن بابن عربي ويعظمه لما رأيت في كتبه من الفوائد مثل كلامه في كثير من الفتوحات والكنة والمربوط والدرة الفاخرة ومطالع النجوم ونحو ذلك... وكنا نجتمع مع إخواننا في الله نطلب الحق ونتبعه ونكشف حقيقة الطريق**»[2]. وينوه ابن تيمية بأن ذلك كان قبل اطلاعه على كتاب فصوص الحكم الذي غير رأيه بالشيخ الأكبر.

أما كتب ابن عربي التي تتضمن آراء ميتافيزيقية فقد كان عدد المستمعين إليها قل، ومن المثير للانتباه جداً أن جلسة سماع كتاب (فصوص الحكم) لم تحصل إلا مرة واحدة وبحضور شخص واحد فقط هو صدر الدين القونوي، هذا الكتاب الذي سيسبب كل أشكال الإحراج لابن عربي والذي سيكون مصدر النقد الشديد الذي سيتعرض له لاحقاً، ليس قبل نصف قرن من موته[3].

إن فكر ابن عربي يؤكد على التمييز بين حقوق الله التي تؤدى بالعبادات، وحقوق الناس التي تؤدي بالاهتمام بشؤونهم وفق الشريعة والذي يسمى بالمعاملات.

---

(1) Addas. **Quest**, pp. 266-7.

(2) ابن تيمية، **مجموع الرسائل والمسائل**، تحقيق محمد رشيد رضا، ج. 1، ص. 179.

(3) Addas, **Quest**, p. 268.

وكان الشيخ يلح على مراقبة الشريعة ومحاكاة السنة النبوية والمحافظة على الطهارة بمعنييها الجسدي والروحي الأخلاقي، فكان يركز على مبدأ محاسبة النفس كي تبقى الأفعال والأفكار نظيفة مثل الجسد. وكان الشيخ منغمساً في قضايا عصره يتابعها ويشكل مواقف حولها كما تؤكد سيرة حياته كلها، وهو إن لم يذكر مواقفه السياسية والاجتماعية في كتبه فلأنه أراد لكتبه أن تكون تعليماً روحياً ونظرياً فقط.

لقد عرف عنه مواقفه عن الموحدين وانتقاده لهم، هذه المواقف التي كانت تصل إلى حد عدم المساومة معهم، فقد رفض تزويج شقيقتيه من أمير موحدي وهرب بهما إلى المغرب ليزوجهما هناك، كما نقل عنه تصريحات كثيرة تنتقد فساد الموحدين. ولم يكن في الشرق أقل اهتماماً بالشأن العام السياسي والاجتماعي، فقد كان على صلة بأمراء وملوك بني أيوب رغم أن هذه الصلة لم تكن منتظمة ولكنها على الأقل كانت حسنة، وكان يعمل لدى الأوساط الدينية الرسمية بما يخدم العامة، وهو يذكر أن كان يجيب في اليوم الواحد عن مئات الأسئلة ويصدر مثلها من الفتاوى.

لقد شعر ابن عربي بالعار عندما سمع تسليم القدس للفرانك وهو الذي كان يطالب السلطان قبل عدة سنوات بتنظيم العلاقة مع نصارى المنطقة بعد الهدوء النسبي مع الصليبيين، وهو على الأغلب أعلن لتلامذته رفضه تسليم القدس لأنه أصدر وصية بتحريم الإقامة فيها على المسلمين طالما هي تحت السيطرة الصليبية. إن غياب النقد المباشر للملك الكامل الذي سلم القدس، ولابن تومرت الذي ادعى أنه المهدي لايعني ان ابن عربي لم يكن مهتماً بالشأن العام، **«إن صمته لا يجب أن يؤخذ على أنه علامة على عدم الاهتمام، . . فابن عربي قد أظهر اهتماماً شديداً بالأمة، وسمّر عينيه يراقب أفعال قادتها، وكان قلقاً من التهديدات المتزايدة لدار الإسلام»**[1].

14 - ابن تيمية ومواجهات لم تهدأ

عندما وصل ابن عربي إلى القاهرة كان الصراع مع الصليبيين قد وصل إلى واحدة من نهاياته، وكانت تهديداتهم قد أصبحت أقل خطراً مما كان الأمر عليه قبل تحرير القدس. وقد ساعد هذا ابن عربي على عيش حياة هادئة على المستويين المحلي الداخلي والخارجي.

---

(1) Ibid, p. 277.

كانت حياة ابن تيمية تسير على خط مقابل تماماً، فمع ولادته عام 661 هـ الذي تفصله 23 سنة عن موت ابن عربي كانت أحداثاً كبيرة قد وقعت، جددت أزمات الأمة داخلياً وخارجياً. لقد انتقل نظام الحكم من الأسرة الأيوبية إلى المماليك منذ عام 648 هـ، 1250 م، بعد وفاة الملك الصالح نجم الدين أيوب آخر ملوك هذه الأسرة، وتولي السلطان المملوكي أيبك حكم مصر بعد زواجه من شجرة الدر زوجة الصالح. وعلى المستوى الخارجي فقد تجدد نشاط الصليبيين وقاموا بمحاولات لدخول مصر، بعد أن ساعدهم صراع أبناء الأسرة الأيوبية على شحذ قواهم من خلال منحهم المزيد من الأراضي والمدن من أجل الاستعانة بقوتهم ضد بعضهم البعض. ولكن الحدث الأهم هو سقوط بغداد تحت الغزو المغولي وذلك قبل ولادة ابن تيمية بثلاث سنوات فقط. هذا الحدث بسقوط عاصمة الخلافة العباسية وأهم مدينة في العالم الإسلامي رغم حدوثه قبل ولادة ابن تيمية بقليل إلا أن الطفل وأسرته كابدوا نتائج هذه الاجتياح مكابدة أليمة، اضطرتهم إلى مغادرة موطنهم في حران القريبة من منطقة الرقة السورية، التي كانت مهددة بالاجتياح بدورها، نحو دمشق.

كانت دمشق تترقب اقتراب المغول الذين كانوا بعيدين نسبياً عنها، في الوقت الذي كان التوتر الداخلي شديداً بين المماليك الذين استقر لهم الحكم في مصر مع بقايا الأسرة الأيوبية في سوريا الذين مازالوا يعتقدون بحقهم في حكمها، الأمر الذي التفت إليه المماليك بقيادة أيبك فدبر حملة عسكرية من أجل القضاء على بقايا هذه الأسرة، ونجح في وضع نهاية لها ولمطالبها بمُلك سوريا، بأن خلع الأشرف وهو طفل وتخلص من قائده الخاص[1].

لقد شهد ابن تيمية منذ طفولته وحتى مماته، تعاقب سلالات جديدة من الحكام المماليك، كما شهد التهديد المستمر للمغول على بقية المدن الإسلامية ومنها دمشق، وشارك بالقتال ضدهم في إحدى الحملات. وقد ازدهر المذهب الحنبلي في هذه الظروف، في الوقت الذي كان المذهب الأشعري المتحالف مع الفقه الشافعي والذي تسيد لعقود طويلة من الزمن التعليم الرسمي والاعتراف السياسي قد بدأ يسجل تراجعاً نسبياً، خصوصاً بعد إصلاح بيبرس للنظام القضائي.

لقد فرض الوزير السلجوقي نظام الملك منذ وقت مبكر من حكم السلاجقة تعليم الدين الإسلامي في المدارس التي أنشأها وفق صيغة الكلام الأشعري، وقد

---

(1) فيليب حتى، **تاريخ العرب**، ط. 8، (بيروت: دار غندور، 1990)، ص. 763.

أدى هذا إلى ازدهار المذهب وبروز أسماء كبيرة سيكتب لها التأثير البالغ على مستقبل ليس فقط المذهب الأشعري بل على الفكر الإسلامي كله. في هذا الوقت سيقوم إمام الحرمين الجويني بأول محاولة لتجديد المذهب من خلال الاستعانة ببعض عناصر الفكر المعتزلي وخصوصاً آراء أبي هاشم الجبائي، كما سيتابع حجة الإسلام الغزالي هذا التجديد ولكن ليس بتوسط الفكر المعتزلي ولكن بتوسط الفلسفة هذه المرة من أجل تجديد المذهب. وستشهد هذه الفترة أيضاً بروز مفكر كبير آخر هو عبد الكريم الشهرستاني الذي سيوجه المزيد من الانتقادات لفلسفة ابن سينا. هذا الاعتماد الرسمي للمذهب الأشعري في التعليم سيستمر حتى الأسرتين الزنكية والأيوبية ولحد معقول المماليك. وسيصبح المذهب الفقهي الشافعي حليفاً أساسياً في التعليم مع المذهب الأشعري. لقد جعلت الأسرة الأيوبية قاضي القضاة شافعياً دائماً وحظي الأشاعرة على تسامح وسلطة كبيرتين بسبب نظرة الأيوبيين لهم على أنهم ممثلو المذهب السني.

كان رجال الدين غير الأشاعرة يجدون في آراء فقهائهم مايحتاجون إليه ويكتفون به في المسائل العقدية، الفقهاء المالكيون يجدون في آراء مالك بن أنس العقدية مؤونة كافية في هذا الصدد، والشيء نفسه مع الحنفية الذين ترك لهم أبو حنيفة رصيداً جيداً من تلك الآراء التي كان الأتباع يوظفونها في تبيان آراء مدرستهم من قضايا العقيدة الأساسية، رغم أنهم كانوا على مقربة من المذهب الكلامي الماتريدي. أما الأشاعرة فقد تحالفوا مع المذهب الشافعي وشكلوا بذلك نوعاً من تصور متكامل لحد ما في التعبير عن المذهب السني الذي دافع عنه الأيوبيون بقوة.

والشيء الجديد الذي حصل على رعاية كبيرة في زمن آل زنكي والأيوبيين هو الطرق الصوفية، فقد كان الفقهاء الشافعية يحتلون غالباً المناصب الدينية العليا مثل القضاء، بينما كانت الطرق الصوفية تفي بحاجات سياسية واجتماعية أخرى، لأنها أقرب للعامة ولمطالبهم الدينية والعاطفية والأقدر على تقديم العزاء والسلوان في حياتهم اليومية، عندما لم تكن شروط هذه الحياة على مايرام.

كان الطرفان، الفقهاء والطرق الصوفية على وفاق كبير تمت رعايته ودعمه من هذه الأسر ومن المماليك. كان الفقهاء يتولون الفتاوى الرسمية، بينما كانت الطرق الصوفية تستجيب بعمق لآلام الناس وحرماناتهم، في مجتمع موزع بين الأمراء المماليك الذين شكلوا طبقة عسكرية ارستقراطية مشغولة بهمومها الخاصة في

الداخل، وتهديد خارجي مغولي دائم لم يتوقف عن إثارة الرعب.

كانت طبقة أمراء المماليك حائزة على امتيازات لم تتوفر لبقية طبقات المجتمع، وكان أبناء العائلات المحلية يشاهدون هؤلاء ذوي الأصول غير العربية يتحكمون بمقدرات المجتمع وهم الذين كانوا في لحظة من اللحظات مسترقين ولا يكادون يعرفون من اللغة العربية إلا القليل. في الوقت الذي كان الفقهاء والمتصوفة ينتمون إلى المجتمع المحلي عرقياً ويوفرون الاستقرار الاجتماعي من خلال المكانة التي يشغلونها بين الأمراء والعامة. كان فرض الضرائب والعقوبات المالية الجماعية في دولة المماليك نتيجة طبيعية لشراهة شراء الحاجات الكمالية، وكانت الضرائب تُفرض على التجار والمحاصيل الزراعية وعلى الأسواق، وكانوا من أجل الحصول على المال أيضاً يبيحون المتاجرة بالحشيش ويسمحون ببيوت الدعارة، وكانت تطبق على الناس عقوبات مالية جماعية في حالات محددة بغض النظر عن الفرد المسؤول عن الحدث الواقع الذي كان سبباً في هذه الضرائب، وكانت هناك ضرائب للجهاد و ضرائب لسفر السلطان إلى مكان ما، أو لحدوث حادث سعيد في أسرته[1].

كانت مناصب الفقهاء في المقابل تحتكرها عائلات محددة يتوارثونها فيما بينهم، كما مر معنا، وكان دورهم جوهرياً في تحقيق الاستقرار السياسي والاجتماعي والديني، لأن كلمتهم كانت مسموعة عند العامة، رغم أنهم كانوا يبتعدون قدر المستطاع عن المشاركة في أي استياء شعبي أو تمرد، فمهمتهم هي تهدئة العامة وليس مشاركتهم تذمرهم، وهو أمر أدى إلى حصول هذه الطبقة على مكاسب كبيرة بسبب حظوتها عند السلطان أو الأمير المملوكي، مما جعل احتمال فسادها نتيجة لا مفر منها.

لقد حقق المماليك انتصارات عسكرية مهمة في حياة ابن تيمية وقبلها، فنجح بيبرس في صد التقدم التتري نحو مصر عام 1260 م، وأوقف زحفهم فأنقذ مصر من الدمار[2]. كما كان الصليبيون يلفظون أنفاسهم الأخيرة في المشرق مع ضربات الجيش المملوكي المتتابعة، فقد نظم سلطان مصر سبع حملات عسكرية على طرابلس وأنطاكية، فسقطتا في النهاية بعد حصار ناجح، وتمت هزيمة حراس المعبد هزيمة نهائية، وسقطت صفد بسقوط هذه المدن. كان ابن تيمية في السابعة عشر من

---

(1) Henry Laoust: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad B. Taimiya, (Le Caire: Imprimerie de l' Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939) pp. 577.

(2) حتي، تاريخ العرب، ص. 764.

عمره عندما أجهز قلاوون على المعاقل السورية الساحلية التي كانت بيد الصليبيين، فسقطت قلعة المرقب عام 684 هـ، وهاجم طرابلس بعنف بالغ عام 688 هـ، وسقطت عكا، ثم على التوالي مدن، صيدا وصور وعتليت وحيفا وبيروت.

كانت هذه الانتصارات تمنح المماليك شرعية نسبية عند الناس، رغم أنها كانت على حساب المشكلات الملحة الداخلية التي لم تحظ بالاهتمام نفسه، وتركت المدن من الداخل للأمراء يمارسون فسادهم فيها. ومع ذلك فإن هذه الانتصارات لم تبعد شبح الخوف من التتار الذين مازالوا يهددون مدن الشام ويشددون ضغطهم بعنف هائل عليها خصوصاً بين عامي 699 و 702، وكذلك في عام 712 هـ. وقد شارك ابن تيمية في الأحداث الأخيرة وقاتل كواحد من الجنود الذين شاركوا الجيش الإسلامي[1].

كانت دمشق هدفاً ثابتاً للتتار، فقد استولى القائد التتري قازان عام 699 هـ على حلب وهزم جيش الشام ومصر بحمص، واحتل دمشق، ولكن المقاومة منعته من المتابعة، فانسحب واضطر إلى إخلاء شمال سوريا، ثم كرر التتار الهجوم مرة ثانية ولكن لم يتمكنوا من مواجهة جيوش قلاوون التي تجمعت في دمشق. ثم كانت هناك محاولة ثالثة بعد عشر سنوات، ولكن وصول جيش المماليك من مصر أبعد شبح هذه المحاولة.

تمكن المماليك من حماية الكثير من المدن العربية الإسلامية وحماية الأماكن المقدسة، مكة والمدينة، وتأمين طريق الحج، الذي كان يعتبر من مهامهم الكبرى. وابن تيمية الذي كان يرى إنجازات المماليك العسكرية ويرى حرصهم على إرساء الصيغة السنية من الإسلام جعله على حالة وفاق معهم رغم انتقاداته لسياساتهم الداخلية في بعض الأحيان. ويبدو أن المزاج الشعبي العام كان مشوشاً وحائراً بين أمرين، بين النجاحات التي كان يحققها المماليك أحياناً في صد العدو الخارجي المغولي، وبين الفساد الداخلي وولادة طبقة من المماليك التي لم يكن يعنيها في الداخل إلا زيادة ثرواتها على حساب الناس، من خلال الضرائب الثقيلة وأشكال التجارة غير المشروعة، فوضعية المماليك تلك جعلت السؤال المتعلق بشرعية حكمهم راهناً دائماً.

وبالنسبة لابن تيمية، فرغم ذيوع صيته وشهرته لم يشارك أبداً في أي منصب

---

(1) Laoust, Essai, p. 679.

رسمي أو مؤسسة دينية، فقد حافظ على استقلاله طوال حياته رغم أن بعض الأمراء كانوا يستعينون به في بعض المهمام الجزئية، خصوصاً المهام الدبلوماسية. وبالتالي فهل يمكن لنا أن نعتبر عزوفه عن المناصب الرسمية رغم مواهبه ومستوى علمه وشهرته هو نوع من المعارضة الصامتة للمماليك؟ إن الأمر الذي تؤكده لنا سيرة حياته أنه كان شديد الحرص على استقلاله الفكري، فهو لم يهادن أحداً حتى أبناء مدرسته وحتى المرجعيات الكبرى في الإسلام. لقد انتقد قصور كتب الصحاح النبوية، البخاري ومسلم، ولم يهادن أحداً أيضاً في طبيعة أفكاره التي كان يطرحها كحلول على مشكلات عويصة بقيت في تاريخ الإسلام دون حل، مثل مسألة الخلق ومسألة تعليل أفعال الله، ومسألة الحوادث وأزلية العالم، ومبدأ السببية، وتأويل القرآن. . . . . ، كل ذلك ربما يساعدنا على فهم عزوفه عن المناصب الرسمية التي ربما كان يرى فيها تقييداً لحريته تلك، ذلك أن تلك المناصب تحتاج إلى فقهاء من النوع الذي يملك موهبة التبرير وليس الإبداع في الفكر، وسلطة المماليك لم تكن على أية حال من النوع الذي سيتيح لمفكر من هذا النوع أن يمارس حريته في الكتابة. لذلك بقي ابن تيمية خارج سرب العلماء والفقهاء وشيوخ الصوفية الذين حصلوا على كل تشجيع ممكن من سلطة المماليك وكل دعم يكرس نفوذهم داخل المجتمع.

لقد ولد ابن تيمية من أسرة حنبيلة بالوراثة، وكانت حنبلية الأسرة مقرونة بالإطلاع والمعرفة، كان أبوه وجده من أصحاب المؤلفات والمناصب التعليمية في مدارس الحنابلة في حران وفي دمشق. وعندما وصل ابن تيمية إلى دمشق وهو في سن الخامسة من عمره تقريباً كان هناك مدرسة واحدة تدرّس الفقه الحنبلي، ومع ذلك فإن هذه المدرسة كانت تمثل بداية انتشار المذهب، هذا الانتشار الذي مهد له موفق الدين بن قدامة، أهم فقيه حنبلي في عصره والذي مات في عام استقرار ابن عربي فى دمشق 620 هـ. وكان هذا المذهب يفرض حضوره ببطء وسط اعتراف رسمي وشيوع شعبي بالفقه الشافعي ليس أقله أن يكون قاضي القضاة شافعياً ولفترة طويلة من الزمن.

ابن تيمية الذي نشأ في وسط هذه الأسرة لم يكن حنبلياً تقليدياً شبيهاً ببقية أفراد أسرته أو حتى شيوخ المذهب القدماء، فهو مثلما كان مفكراً مستقلاً على المستوى السياسي، كان كذلك على مستوى المذهب. لقد انتقد في مرات عديدة وفي أكثر من موضوع واحد الحنابلة، اتهمهم بالجمود والحرفية في فهم القرآن، وخرج عن آرائهم

الفقهية في أحكام تمتعت بجرأة استثنائية اقتضاها إيمانه العميق بضرورة الاجتهاد. انتقد عندهم الكثير من آرائهم العقدية وكان يحاول دائماً تبرئة الإمام أحمد من خلال تأويل آرائه وجعله مرجعاً لتجديده الفكري.

وابن تيمية ربما هو الوحيد في تاريخ المذهب الحنبلي، إذا استثنينا جزئياً ابن عقيل، الذي أدخل الفلسفة إلى فكره، وهذا بحد ذاته ثورة في تاريخ المذهب، هذا المذهب الذي عُرف عنه رفضه الشديد للتفكير الفلسفي والكلامي، وهذا يفسر لجوء ابن تيمية إلى لغة مزدوجة في حديثه عن حقول الفكر الثلاثة، الكلام والفلسفة والتصوف، فهو يهاجم بشدة مفكرين ينتمون إلى هذه الحقول في أماكن كثيرة، ويأخذ منهم أعمق أفكارهم من جهة ثانية. إن انتماءه إلى المذهب الحنبلي دفعه لأن يفعل ذلك.

لقد كان الجدل العقلي مبدأ أساسياً عند ابن تيمية حكم كل نشاطه الفكري رغم السمعة السيئة لهذا النوع من الممارسة الفكرية عند الحنابلة وعند غيرهم من المحافظين. وكان يرى أن كتاب ابن حنبل «**الرد على الجهمية**»، نموذجاً لهذا الجدل العقلي الذي يتوجب على أتباع المذهب ممارسته، ولكن مافعله ابن تيمية أنه تجاوز الجدل ولم يقتصر على الرد على الآخرين، بل ذهب إلى تأسيس موقف نظري فلسفي وديني جديد في تاريخ الفكر الإسلامي، فكان هذا الجدل مقدمة للبناء العقلي وليس فقط مماحكة تريد هدم افكار الآخرين.

والفلسفة بالتالي لم يستخدمها شيخ الإسلام استخداماً ذرائعياً أو أداتياً يهدف فقط إلى دحض الخصوم بأدواتهم، بل كانت مرجعية بنائية ساعدته في وضع صياغة عقلية موازية للدين ومتصلة به بعمق. كانت الفلسفة عنده هي المرادف لما أسماه (صحيح المعقول)، بل ليس هناك من معقول إلا بالفلسفة عنده، فهي تتفق مع الدين إذا تمكن المفكر من إبداع مفاهيم خاصة يضمرها النص ذاته. أما الفلسفة التي رفضها ابن تيمية وانتقدها بشدة فهي تلك التي تحاول تأويل النص من خلال مرجعية فلسفية مقررة سلفاً يونانية أو غيرها. إن النص الديني ذاته يسمح بتزويدنا بالأسس التي تمكننا من صناعة مفاهيم عقلية عن العالم والنشاط الإنساني والاجتماعي. وهذا الأمر يفسر تكرار إعجابه ببعض فلاسفة المسلمين مثل أبي البركات البغدادي الذي يمتدحه في معظم الأوقات إن لم يكن في كلها، وكذلك ابن رشد الذي يحترمه.

كما تأثر ابن تيمية بعمق بابن طفيل في قصته حي ابن يقظان، هذا التأثر نراه واضحاً في شرحه للحديث النبوي، «**كل إنسان يولد على الفطرة**»، تلك الفطرة التي

فهم منها ابن تيمية استعداد الإنسان الأصيل في الوصول إلى الحقيقة بتفكيره الذاتي بعيداً عن أي تعليم ديني أو وحي سماوي.

وبالنتيجة فعندما يهاجم ابن تيمية الفلسفة فإنه يهاجم آراء فلسفية وفلاسفة، ولكنه لايهاجم الفلسفة ذاتها كممارسة عقلية تصوغ المفاهيم والتصورات عن العالم. هذه الصياغة المفهومية يجب أن تحرص عند الشيخ على البقاء على تخوم النص، ولاتسعى لاستنطاقه بأدوات مستحضرة من سياقات أخرى، بل يجب على الفلسفة أن تسعى إلى ممارسة حرة في نحت مفاهيم يتضمنها النص ذاته.

هذا الاستقلال الفكري هو مفتاح فهم سيرة حياة ابن تيمية وأفكاره، وهو يعادل في أهميته العنصر الآخر المفتاحي في فهم هذه السيرة وهو طبيعة الحياة الاجتماعية والسياسية المضطربة التي عاشها، باستثناء سنوات قليلة.

كان مفهوم الجهاد عند ابن تيمية واسعاً، كان جهاداً ضد التتار في الخارج، وجهاداً فكرياً في الداخل ضد من يعتقد أنهم ساهموا بأفكارهم بهزيمة الأمة. وكان يشارك إذا أتيحت له الفرصة في قتال التتار، كما كان قد كرس حياته إلى تأسيس موقف عقلي صريح ومفهوم من العالم والله والإنسان يتفق مع النص. لذلك كان في حالة مناوشات دائمة ضد من يعتقد أنهم أساؤوا لهذا البعد العقلاني في فهم الدين. ومن هنا فإن الدعوة للعودة للسلف التي دافع عنها ابن تيمية ليست نفسها الدعوة التي عرفها أتباع هذا المذهب البسطاء في مراحل لاحقة، إنها عودة إلى تلك الصيغة التي تتفق مع التفكير العقلي الواضح والصريح الذي يريد أن يمارس تفسيراً مفهوماً ومنطقياً للأشياء وليس مجرد حفظ لأقوال أهل السلف واعتبارها مرجعية مجردة تقف فوق التاريخ، مهما كان مضمون هذه الأقوال. فالعودة للسلف هنا هي عودة إلى العقلنة وليس إلى الاتباع، إنها عودة بناءة تحث العقل على التفكير ثانية، وليس عودة تلغي العقل لصالح تكرار أقوال السلف على أنها أقوال لاتقبل المحاكمة. من هذه العودة استنتج ابن تيمية نظريته في تأويل القرآن وأن الله والراسخين في العلم يعلمون تأويله، وكان يقرأ الآية ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾. واستنتج تلميذه ابن القيم فكرة فناء النار الذي وجد في أقوال الصحابة، عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود مايؤيد هذا الفكرة، وهي الفكرة التي نوه لها ابن تيمية دون تصريح مُفصل فيها. ومن هذه العودة للسلف قدم ابن تيمية نظريته في القضاء والقدر وفي تعليل أفعال الله، وفي الفعل الإنساني.

إن الجهاد الداخلي الفكري الذي مارسه شيخ الإسلام كان من أجل تجديد الإسلام، فلم يقبل المماحكات الجدلية العقيمة التي كانت تمارس على يد المتكلمين، ولم يقبل ممارسات الطرق الصوفية التي رأى فيها ابتعاداً على الوضوح العقلي للإسلام.

كان الشيخ على إيمان عميق بأن المرحلة تقتضي تجديداً أصيلاً للإسلام في الداخل، ورغم أنه مارس هذا التجديد بإبداع فريد يضعه على مصاف المبدعين الكبار من البغدادي وابن رشد وابن عربي وفخر الدين الرازي، إلا أن هذا التجديد مارسه عبر لغة متشددة لم تكن ضرورية، فبنية فكره كانت تسمح بتجنب اللغة الحادة التي استخدمها، لقد امتلك كل الأدوات العقلية التي من شأنها إقناع الآخرين بقوة استنتاجاته وتصوراته النظرية، ولكن يبدو أن العصور المضطربة تنتج مفكرين حادي المزاج.

ولكن مع ذلك فإن ابن تيمية كثيراً ماكان يتراجع عن لغته الحادة في هذه المناسبة أو تلك، ويظهر بمظهر الشاجب للتكفير واتهام الآخرين بالإلحاد.

كان مجدداً حقيقياً للإسلام وللمذهب الحنبلي بشكل خاص، ومن الإنصاف القول إن استقلاله الفكري وآرائه التجديدية قد رافقها توتر نفسي فرضه عصر متوتر في الداخل والخارج، سبب له عداءات كثيرة، فهو لم يكن واحداً من فقهاء السلطان ولم يكن معنياً بإصدار فتاوى تبريرية، وكان يعتقد أن الهزيمة في الخارج ترتبط بعمق بضعف التفكير الإسلامي الذي ابتعد عن مايسميه العقل الصريح الذي يفهم النصوص ويؤولها وفق هذا العقل، وبضعف الاجتهاد والتجديد على مستوى الفقه، وتغذية الناس بالممارسات اللاعقلانية للطرق الصوفية، كما كان يرى. فقد اتهم ابن تيمية المذهب الشافعي بالجمود، وعبر عن حذره من كتاب (الرسالة) الذي كان حسب رأيه قد أدخل الفقه في نزعة شكلية عندما فصل بين الأصول والفروع وعالج كل منهما بشكل منفصل عن الآخر، وصرف جهده إلى ترتيب الأصول وإيضاح أسباب هذا الترتيب، الأمر الذي أغرق المذهب في نزعة شكلية جمدته في أحكام ثابتة. ومما زاد الأمر سوءاً أن اتباع المذهب الشافعي كانوا يبتعدون أكثر فأكثر عن الجوانب الخصبة في فكر الأستاذ[1].

---

(1) Laoust, Essai, p. 433.

كان نقد ابن تيمية علمياً ولا يعرف المجاملة حتى مع أبناء مدرسته، كل ذلك جعل خصومه يتزايدون مع الوقت. وهو لم يقتصر في نقده على الفقهاء ونزعتهم الاتباعية وغياب التجديد عندهم، بل توجه إلى الركن الثاني من أركان الدولة المملوكية، الصوفية. فوجه للرفاعية نقداً حاداً وهي التي كانت تتمتع بنفوذ شعبي لايستهان به، واتهم المتصوفة بشكل عام بالتقصير في واجب الدفاع عن الأمة بسبب اعتقادهم أن قيام الليل والعبادة والذكر أكثر أهمية من الجهاد، فصارت حياة الانقطاع عن المجتمع وممارسة الخلوة والرقص والإنشاد والموسيقى تهدف للوصول إلى حالة السكر (الصوفي)، كما اشاعوا فكرة الخوارق والمعجزات لأولياء الصوفية، وأن المريد يكفيه إرضاء شيخه فحسب، كل ذلك تم على حساب المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية. وليس هذا فحسب، بل كان تكريس نوع محدد من الممارسات يؤدي إلى تراجع التفكير العقلي عند الناس، فصارت زيارة قبور الأولياء تعادل الحج إلى مكة.

كانت ممارسات الطريقة الرفاعية الصوفية تذهب إلى حد جعل أتباعها يدخلون النار ويأكلون الثعابين، ويضعون قلائد وسلاسل من حديد على أعناقهم وأكتافهم، ويصففون شعورهم بطريقة غريبة تهدف إلى إظهار تميزهم عن بقية الناس. وكانوا يطلون أنفسهم بدهن الضفادع وقشر النارنج. لقد انتقد ابن تيمية هذه الممارسات بشدة وانتقد الغزالي الذي أباح بعض تلك الممارسات كالإنشاد الروحي وسماع الموسيقى والرقص[1].

اعتقد ابن تيمية، كما هو شأنه في كل نقده، أن نقد هؤلاء يتطلب نقد الجذور البعيدة المؤسسة لهم، وهم كانوا ينسبون أنفسهم إلى فكر ابن عربي، فذهب ابن تيمية إلى نقد فكر الشيخ الأكبر بوصفه واحداً من الأسس، إن لم يكن أهم هذه الأسس إلى الإطلاق، للرفاعية ولعدد آخر من الطرق الصوفية.

كان ابن عربي كما رأينا منخرطاً في الحياة العامة ومهموماً بالقضايا الاجتماعية والسياسية في عصره، ولم يُعرف عنه أن اعتبر الخلوة أكثر اهمية من الحياة

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الرسائل**، ج. 1، ص ص. 143-4+ 148-9.

الاجتماعية، ولم يدع بأي شكل من الأشكال إلى ممارسات طقسية من هذا النوع الغريب.

وابن عربي نفسه لم يُعرف عنه أي مخالطة أو علاقة خاصة بالطرق الصوفية، ولا نعرف رأيه في الطريقة الحريرية التي هي فرع من الرفاعية عندما كان في دمشق، ولا في طرد شيخ الطريقة من المدينة.

عندما أصدر ابن تيمية رسالته الصغيرة (العقيدة الحموية) سارع خصومه للدعوة إلى محاكمته، ولكن حاشية الحاكم في دمشق والفقهاء لم ينجحوا في تشكيل رأي موحد من أجل إدانته، في الوقت الذي تلقى أبشع أنواع الاتهامات والشتائم والتجريم من خصومه. لقد تم قراءة العقيدة الحموية عدة مرات بحضور الحاكم ومع القاضي الشافعي ولم يتم حسم إدانته لخلوها مما يدعو إلى ذلك، ولكن الخصوم لم يهدأوا فذهبوا إلى سلطان مصر لحضه على محاكمة الشيخ، فاستدعاه السلطان إلى هناك وحكم عليه بالسجن، ولكن هذا الحكم لايمكن تفسيره بصحة الادعاء بقدر ماهو محاولة لتهدئة الفقهاء والصوفية الرفاعية بشكل خاص.

لقد وجد ابن تيمية من يدافع عنه في سجنه مثل الأمير سلام الذي كان خصماً للسلطان بيبرس الثاني، كما استدعى سلار كبار القضاة الثلاثة الشافعي والمالكي والحنفي وطلب منهم الإفراج عن الشيخ فوافقوا ضمن شروط. ولم يكن ابن تيمية في سجنه معزولاً فقد كان كبار القضاة و الأمراء يزورونه، مثل الأمير حسام الدين مهنا، والقاضي بدر الدين بن جماعة.

لم يتوقف ابن تيمية عن انتقاداته للصوفية الاتحادية بعد إطلاق سراحه، الأمر الذي دفع أتباع هذه الطريقة إلى تنظيم حشد كبير ذهبوا به إلى السلطان يشكون الشيخ، فتم تخيير ابن تيمية بين أن يعيش في الاسكندرية أو دمشق ضمن شروط يتجنب فيها نقد هؤلاء، أو السجن. وبطبيعة الحال فإن ابن تيمية الذي كان لايساوم على حرية قوله اختار السجن، ثم غير رأيه بعد وساطات عديدة، واستقر الرأي على عودته إلى دمشق. وبينما هو في طريق العودة استدعاه الحاكم وهو لم يتجاوز بعد حدود القاهرة، وأمر بعودته وإخضاعه إلى المحاكمة أمام فريق من الفقهاء. رفض الفقيه المالكي شمس الدين التونسي النطق بالحكم عليه، ومع ذلك أودع السجن.

ولكن مع عودة محمد بن قلاوون إلى القاهرة أفرج عنه وطلب منه أن يفتي له كسلطان جديد بقتل والتخلص من الفقهاء الذين حكموا عيه بالسجن فرفض ذلك.

لم يتوقف ابن تيمية عن الكتابة حتى في السجن، وقد أمضى السنتين الأخيرتين من حياته فيه، فقد اعتقل عام 726/ 1326 وزج به في السجن دون محاكمة، وقد صودرت منه الأقلام والأوراق بعد رسالته في **«زيارة القبور»**، وبعد خمسة أشهر مات في سجن القلعة في دمشق، عام 728/ 1328[1].

(1) Laoust, **Essai**, p. 353-4.

القسم الأول

التصوف كتصور مفهومي عن العالم

الفصل الأول

1 - ابن عربي يفكر بالمفاهيم

تكمن خصوصية فكر ابن عربي وصعوبته أيضاً في تعدد مفاهيمه، وفي السياقات المتنوعة التي تندرج فيها هذه المفاهيم. تبدو هذه المفاهيم أحياناً متطابقة فيما بينها وأحياناً أخرى مستقلة إحداها عن الأخرى. فهي تسعى لأن تصوغ عالماً ترى فيه أن أي مستوى من مستوياته يساوي أو يطابق مستوى آخر يليه أو يسبقه، ويختلف عنه في الوقت عينه، والعالم بوصفه موجودات لامتناهية تتمتع من جهة بهوياتها الخاصة المستقلة ومن جهة أخرى تشترك في عين واحدة، يجب ملاحقته بمفاهيم قادرة على صياغته، وعلى الكشف عن المعنى الذي يشرح تعدد أبعاد الموجودات. هذه الخصوصية جعلت من الممكن لدارسي ابن عربي أن تكثر تأويلاتهم لهذا الفكر ويختلفون في فهمه، وابن عربي الذي كان يدرك ذلك يلفت انتباهنا إلى أن لاتجعلنا المفاهيم غير قادرين على فهم العالم الذي تريد أن تصوغه، أو أن تتحول المفاهيم إلى أدوات تحجب عنا المعنى الحقيقي لهذا العالم المتعدد الأبعاد، يقول: «**فانظر كيف تسأل فإياك أن تحجبك أدوات التوصيل عن تحقيق هذه المعاني في نفسك وتحصيلها**»[1].

المفاهيم المركزية التي يمكن البدء بها لفهم فكر الشيخ الأكبر هي ذاتها المفاهيم التي شغلت الفكر الإسلامي قبله، إنهما ذات أصول عقدية تحولت لتصبح مركز التفكير العربي الإسلامي عبر انزياحات متعددة انتهت في فكر الشيخ إلى أن تأخذ أشكالاً نظرية خصبة، منها مفهومي التنزية والتشبيه المتعلقين بالله. لقد صاغ ابن عربي عدداً كبيراً من المفاهيم الرديفة التي توازي في مضمونها هذين المفهومين وتتسم ببعدها النظري العام الذي يجعل منها تصورات فلسفية.

المفهومان اللذان يرادفان مفهومي التنزيه والتشبيه وينتقلان بهما من بعدهما

---

(1) محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 1، (دمشق: دار الفكر، دون تاريخ) ص. 90.

العقدي إلى البعد النظري، هما مفهومي الوجود من جهة وأحكام هذا الوجود من جهة أخرى. كل واحد من هذين المفهومين له مايرادفه في عدد آخر من المفاهيم التي يبتكرها ابن عربي في سياق تصوره عن العالم. الوجود المطلق يأتي مرادفاً للتنزيه، كذلك مفهوم الأحدية، والباطن؛ أما مفاهيم: الأحكام، الأسماء، الهوية، الواحدية، الظهور، فتندرج تحت التشبيه، حسب السياق الذي ابتكرت من أجله.

وفي الوقت الذي نتحدث فيه عن مجموعتين من المفاهيم نرى في سياق قراءتنا لابن عربي أن هذين الجدولين من المفاهيم يكشفان عن بعدين من أبعاد الموجود فقط ولايمثلان بأي حال انفصالات يعيشها العالم ذاته. فالله موجود واحد أحد، لاانفصال فيه ولابعض ولاجزء، ولكن مقاربتنا له تقتضي أن نفهمه في بعديه الاثنين بوصفه، منزهاً من جهة ومشبهاً من جهة أخرى، وجوداً من جهة وأحكاماً لهذا الوجود من جهة أخرى، ذاتاً وصفاتاً. وفي العالم فإن كل شيء يبدأ من هذين الصنفين من المفاهيم، الوجود وأحكام أعيان الموجودات.

مصطلح الذات لم يرد في القرآن، وابن عربي الذي يحاول دائماً أن يبقى لصيقاً بالدين ونصوصه الأساسية، القرآن والسنة، يجد في الحديث النبوي: «**لاتفكروا في ذات الله وفكروا في خلقه**» سنداً نصياً لاستخدامه هذا المصطلح، أما استخدامه لمصطلح «**الأسماء**» أكثر من «**الصفات**» التي راج استخدامها في علم الكلام المبكر، فلأن استخدام مصطلح الأسماء أكثر قرباً من الشرع، فمصطلح «**الصفات**» ليس له سند نصي قرآني. وبطبيعة الحال فإن علم الكلام المبكر كان يتردد بين استخدام الأسماء أو الصفات، وبالتالي فإن ابن عربي يتجنب من خلال استخدامه لمصطلح الأسماء النقد الذي وجهته المدرسة الظاهرية لبعض فرق علم الكلام بوصف هذا المصطلح (الصفات) لم يُذكر في القرآن[1]. ونستطيع تعميم ذلك على كل فكر ابن عربي، هذا الفكر الذي جهد على أن لايستعير مفاهيمه من خارج القرآن والسنة، وحتى إذا لم يجد أعطى شيئاً مقارباً يؤكده القرآن أو الحديث، وإذا لم يجد لجأ إلى مفاهيم محلية أبدعها الفكر الإسلامي، مثل ثنائية الممكن والواجب التي وضعها الفارابي، والأعيان الثابتة التي يقول عنها إنها نفسها شيئية المعدوم المعتزلية. . ، ولذلك فقد تجنب ابن عربي مفاهيم الفلسفة اليونانية عن قصد، ليس بهدف البحث

---

(1) ابن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج. 2، (بغداد: مكتبة المثنى، دون تاريخ) ص. 135.

عن مترادفات بل بهدف جعل فكره أكثر التصاقاً بالبيئة الثقافية التي يفكر فيها وبأسئلتها وبمصادرها النصية.

الذات هي هذا البعد اللامتعين من الله، والتي لا يستطيع العقل الإنساني مقاربتها، فهي مجهولة تماماً وتقع خارج أحكامنا الإنسانية، ولايعرفها إلا الله، إنها مايمثل التنزيه التام الذي لايمكن لنا أن نقول عنه سوى أنه هو هو، فهي بمعنى آخر غير متعينة بأي صفة أو خاصة، وبوصفها كذلك فالعماء هو أقرب شيء لها، أو بكلمات أخرى العماء هو أول مظهر لله عندما يكون ماتحته هواء ولا فوقه هواء. والعماء لايعنى اللاشيء ولكن يعنى اللاتعين[1]، **«فهذا العماء هو الحق، المخلوق به كل شيء وسمي الحق لأنه عين النفس، والنفس مبطون في المتنفس، هكذا يعقل، فالنفس له حكم الباطن فإذا ظهر له حكم الظاهر فهو الأول في الباطن، والآخر في الظاهروهو بكل شيء عليم، فإنه فيه ظهر كل شيء مسمى من معدوم يمكن وجود عينه، ومن معدوم يوجد عينه، ثم ظهر في في عين هذا العماء أرواح الملائكة المهيمنة. . ثم مازال يظهر فيه صور أجناس العالم شيئاً بعد شيء وطوراً بعد طور إلى أن كمل من حيث أجناسه»**[2]. ولكن رغم كونه غير متعين فإن لاشيء يتعين في العالم دونه، ورغم أنه منزه تماماً ويقع خارج أي تعيين، فهو أساس كل شيء آخر، أساس الأسماء الإلهية وأساس العالم، **«إن الحق تعالى موجود بذاته لذاته مطلق الوجود غير مقيد بغيره ولامعلول عن شيء ولا علة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل، والملك القدوس الذي لم يزل وإن العالم موجود بالله تعالى لا بنفسه ولا لنفسه، مقيد الوجود بحقائق في ذاته فلا يصح وجود العالم البتة إلا بوجود الحق»**[3].

إن فهم الله على هذا الشكل بوصفه ذاتاً وأسماء، هو متابعة للتقليد الكلامي القديم الذي خَبِر هذا النوع من الممارسة الفكرية في تحقيق مفهومي التنزيه والتشبيه. لقد كتب الغزالي الكثير عن هذه الثنائية التي تنسب التنزيه للذات وتُحمِّل الصفات الإلهية مسؤولية العلاقة مع العالم وإمكانية فهم الله من خلالها[4]. لكن مايميز ابن

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 1، ص. 148.

(2) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 2، ص. 310.

(3) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 1، ص. 90.

(4) Fadlou Shehadi, **Ghazali's unique unknowable God, A critical analysis of some of the problems raised by Ghazali's views as utterly unique and unknowable**, (Princeton University, 1959).

عربي أنه أعاد صياغة هذه الثنائية بطريقة نظرية جعلت منها تصوراً كاملاً بذاته، و أهم مايميز هذا التصور أنه أزاح كل الانفصالات بين مراتب العالم، على عكس الفكر الكلامي المبكر الذي صاغ تلك المفاهيم واعتقد مع هذه الصياغة أن العالم منفصل عن ذاته، وأن الله ذاته كان يُنظر إليه على أنه مستويين متباعدين، فالصفات كانت عند الأشاعرة هي الله وهي ليست الله.

إننا في دراستنا فكر ابن عربي يجب علينا أن نتذكر دائماً أن الحركة النظرية التي ينتقل فيها الشيخ من مفهوم إلى آخر لاتعني أن هناك انفصالاً زمانياً أو وجودياً في العالم تعكسه هذه المفاهيم، ولعل هذه واحدة من صعوبات فهم فكر ابن عربي، ذلك أن الانتقال من الذات إلى الأسماء وكذلك الانتقال من الأسماء إلى تعيناتها الأكثر خصوصية يأخذ شكل شرح لمراتب الوجود أكثر من كونه انتقالا من مستويات كونية مستقلة عن بعضها. إنه انتقال أقرب مايكون إلى أن يكون بين مرتبتين من مراتب الشيء نفسه.

الأسماء الإلهية هي هذا المستوى الأكثر أهمية في تصور ابن عربي للعالم، إنها تمثل عالم الكثرة فهي نفسها العالم بعد أن تتعين في صورة أحكام أعيان الموجودات، وهي في الوقت عينه البرزخ الذي يفصل ويجمع بين الذات (الوجود) والعالم (الموجودات).

يسمي ابن عربي الأسماء الإلهية بالنسب والإضافات، وهي تسمية تتمتع بدلالة واضحة، فالنسب والإضافات هي علاقات، مثل تسميتنا لرجل بأنه أب، هذه التسمية تعني علاقة مع شيء آخر وهو الابن، في الوقت الذي يقبل فيه هذا المسمى (أب) أن يسمى بأسماء أخرى كالزوج والأخ والجار، وتسميات كثيرة تؤكد علاقته مع أشياء يحصل منها على أسمائه دون أن يطرأ تغيير على كونه هذا الرجل المحدد. فالإضافة هي النسبة المتكررة التي تعقل بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة، كالأبوة بالنسبة للبنوة، والبنوة أيضاً تعقل بالنسبة للأبوة[1].

لقد أراد ابن عربي من الأسماء الإلهية أن تكون كذلك، فهي بهذه الوضعية النظرية تجعل من الذات الإلهية البريئة عن التعين على علاقة مع الكثرة، وعلى علاقة مع آخر، هو العالم، فالوجود (الذات) يصبح بذلك مسمى بأنه عالم وقادر ومريد

---

(1) محمد علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات العلوم والفنون**، تحقيق، على دحروج، ترجمة، عبد الله الخالدي، ج. 1، (بيروت: مكتبة لبنان، 1996)، 217.

وحي وعادل وجواد ومتكلم، وهذه التسميات تصبح على المستوى المعرفي وسيلتنا لفهم الوجود، هذا الوجود الذي كلما قاربناه بالأسماء كلما خرج منها وانفلت من أي تعيين.

أما على المستوى الكوني فهذه الاسماء هي حقل العمل النظري كله، فهي من يكشف الوجود الذي هو في أصله باطن وخفي، وهي التي تجعل من هذا الوجود اللامتعين متعيناً في موجودات لاحصر لها، فالأسماء هي من يضع الوجود في صورة موجودات متعينة من خلال تعينها.

الأسماء الإلهية لامتناهية، وإن تلك التي اتفق الشرع على حصرها بالعدد 99 هي أمهات الأسماء وليس كلها، ذلك أن كل شيء في العالم هو تجل لاسم أو أكثر من الأسماء الإلهية، ولاشيء في العالم يفلت من كونه تابعاً للأسماء الإلهية، فالأسماء هي مستند العالم وأصله وهي الحاكمة عليه.

يعتبر الشيخ الأكبر أن الحقائق الكلية أو الأمور المعقولة وهي الكليات صورة الأسماء الإلهية، وبسبب كليتها التي تدخل في كل أحكام العالم، ليس لها وجود في ذاتها وإنما هي أمور معقولة في الذهن، وهي لاتظهر من خفائها إلا مع ظهور العالم. وظهورها في العالم يجعل كل الأحكام والآثار التي تلحق بالموجودات هي تعينات جزئية لها، فالأمر الكلي معدوم على المستوى الوجودي ولكنه موجود على مستوى الحكم. ويصف ابن عربي الأمور الكلية بأنها «**ليست أعياناً وجودية ولاتتصف بالعدم المطلق لكونها معقولة**»[1]. والعالم عند ابن عربي يلعب دوراً فاعلاً في ظهور الأسماء الإلهية، إذ لولاه لبقي عالم الألوهة خفياً وبقيت الأسماء الإلهية مجرد أمور معقولة فقط، فالعالم بوصفه كل «**ماسوى الله تعالى هو الألوهة بأحكامها ونسبها وإضافاتها وهي التي استدعت الآثار، فإن قاهراً بلا مقهور، وقادراً بلا مقدور صلاحية ووجوداً وقوة وفعلاً محال**»[2].

إن تأكيد ابن عربي على معقولية الأسماء الإلهية لايستبطن فقط موقفاً اسمياً ينكر الوجود العيني للأمور المعقولة بل الأهم أنه يجعل من العالم مسؤولاً عن الكشف عن هذه الأسماء. ذلك أن الأسماء لاتظهر للوجود إلا مع ظهور العالم بصيغة الآثار والأحكام.

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 2، ص. 684.

(2) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 1، ص. 41.

والأسماء الإلهية في مرتبة انتسابها للحق لاتعرف التكثر، لأن الكثرة تأتي مع ظهورها في الموجودات، فـ «**أسماء الحق لاتتعدد ولا تتكثر إلا في المظاهر، وأما بالنسبة إليه فلايحكم عليه العدد ولا أصله الذي هو الواحد، فاسماؤه من حيث هو لا تتصف بالوحدة ولا الكثرة**»[1].

العالم إذن يتمتع بالحضور على المستوى النظري، فهو ليس شيئاً تافهاً وملحقاً بالوجود الأصلي، بل هو شريك في الوجود، إنه هو من يقع على عاتقه انكشاف الوجود في صورة أحكام وآثار، ولولاه لبقيت الكليات بوصفها صورة الأسماء الإلهية غير موجودة، ولبقي الوجود في حالة لاتعين[2].

وطالما أن الأسماء الإلهية لاتظهر عند ابن عربي إلا مع العالم فهي ليست كيانات أفلاطونية تتمتع بوجود مستقل، إنها ذلك الشيء الذي ينكشف بصورة أحكام عينية.

إننا نلاحظ هنا الصلة النظرية العميقة بين الوجود ثم أحكامه ثم العالم، وإذا كان لنا أن نضع الوجود المحض كمقابل حدي لعالم الكثرة والتعينات، فإن الأسماء الإلهية هي هذا الوسيط الفلسفي الذي يجعل الوجود المحض موجودات متعينة، فهي ليست مستوى أنطولوجي مستقل بذاته، إنها محمولة على الوجود، من جهة، وهي لاتتمتع بالوجود دون العالم الذي يُظهرها ويكشف عنها، من جهة أخرى. في هذا الكشف لاتنكشف الأسماء فقط بل ينكشف الوجود، فالوجود رغم ماتوحي به كتابات ابن عربي من أنه مفهوم مستقل، إلا أنه لايصبح ظاهراً إلا بواسطة الأحكام، وبهذه الأحكام يظهر الوجود في الموجودات ويغادر خفائه.

وفي تصور كهذا عن العالم لا تبدو الكثرة شيئاً وهمياً، والموجودات ليست أشباحاً، بل هي أصيلة لأنها ليست سوى تعينات الأسماء الإلهية التي تجعل الوجود المحض وجوداً متعيناً. إن فضل العالم كبير في ظهور الوجود، وهذه نقطة افتراق أخرى عن أفلاطون الذي لم يحظ العالم عنده بهذه الوضعية النظرية البارزة، ولأن أفلاطون لم يمنح العالم قيمة موازية لقيمة المثل صار من الممكن ولادة افلوطين وكل تلك النزعات الفلسفية الأخلاقية التي تذهب إلى احتقار العالم وازدرائه. أما عند الشيخ الأكبر فإن الكثرة تحصل على مكانتها النظرية في علاقتها مع الله منذ

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 2، ص. 122.

(2) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 4، ص. 419.

اللحظة الأولى بوصفها مرآته، ويصبح الإنسان الصورة الأكثر مطابقة للألوهة كما نص الحديث النبوي، وعلى عكس الفلسفة الفيضية السينوية التي لم تقبل نسبة الكثرة إلى الله، وجعلتها تظهر في الوجود بعد سلسلة من الفيوضات تبعدها عن الوحدة المحضة والبريئة، الأمر الذي سيستخلص ابن تيمية نتائجه لاحقاً ويتهم ابن سينا بأنه جعل من الله فكرة مجردة بعد أن افترضها وحدة بريئة عن أي تكثر.

في المقابل فإن ابن عربي يتابع أحد ممكنات التقليد الكلامي المبكر الذي يعتقد أن الكثرة أمر لايفسد الوحدة الإلهية، فهي تبدأ مع الصفات الإلهية ذاتها. إن أغلب من فكّر في العالم نظرياً، في تاريخ الفكر العربي الإسلامي على أساس الصفات الإلهية، تمسك بمفهوم الكثرة بوصفه مفهوماً أساسياً مصاحباً لمفهوم الوحدة، وهذه واحدة من سمات الرؤية العربية الإسلامية للعالم. كان البغدادي قبل ذلك يؤسس لوجهة النظر هذه وينقلب من أجل ذلك على الاعتقادات الفلسفية التقليدية عن الوحدة الإلهية التي ذهب البعض إلى تأكيدها على حساب الكثرة. إننا نجد تشابهاً ملفتاً بين البغدادي وابن عربي في هذه المسألة رغم أن ابن عربي على الأغلب لم يتعرف على فكر للبغدادي. وفي هذه المسألة بالذات يتفق ابن تيمية والفخر الرازي مع هذا التوجه في تقرير الكثرة على مستوى الألوهية بوصفها ليست شيئاً أقل قيمة من الوحدة على المستوى النظري. يقول الشيخ الأكبر منتقداً الفلسفة الفيضية في هذه النقطة، **«ألا ترى إلى الحكماء قد قالوا لايوجد عن الواحد إلا واحد، والعالم كثير فلا يوجد إلا عن كثير وليست الكثرة إلا الأسماء الإلهية، فهو واحد أحدية الكثرة، الأحدية التي يطلبها العالم بذاته، . . . . فكما أنه للكثرة أحدية كذلك للواحد كثرة تسمى كثرة الواحد وهي ماذكرناه، فهو الواحد الكثير والكثير الواحد، وهذا أوضح مايذكر في هذه المسألة»**[1].

إن موقف ابن عربي هذا لايضعه كواحد من مصادر الرؤية العربية للعالم فقط، بل كمؤسس لفكر له نسيجه الخاص وفق الشروط الثقافية المحلية، ذلك أن أي محاولة لقراءة ابن عربي على ضوء الأفلاطونية ومشتقاتها النظرية لاتتم دون تجاهل الكثير من النقاط الجوهرية التي تميز فكر ابن عربي. أهم هذه النقاط هي علاقة الوحدة بالكثرة، وثانيها إيمان الشيخ الأكبر بأن الأسماء الإلهية لاتمثل حقيقة مفارقة أكثر أصالة من العالم، فالأسماء الإلهية لاتبقى مستقلة بذاتها وحدها أبداً، إنها في

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 4، ص ص. 231-2.

حالة تعين مستمر في الأعيان الخارجية، هذا التعين هو مايجعل التجلي سيال لايتوقف ولايتكرر مرتين، ففي كل لحظة هناك تجل جديد وكشف جديد للذات، وهذا مايفسر عند ابن عربي الآية القرآنية «**كل يوم هو في شأن**»، و«**اليوم**» الوارد في الآية، يجب فهمه هنا، على أنه أقصر لحظة زمنية يمكن تخيلها.

وثاني هذه النقاط هي حضور العالم البارز في تصور الشيخ، ذلك أن العالم هو من يصنع صورة الوجود، ولولا إسهام العالم في إظهار الوجود يبقى الوجود عماءً، وتبقى الأسماء الإلهية أحكاماً لا تتمتع بوجود حقيقي. وهنا نجد أن كلمات الحديث القدسي تعبر بدقة عن هذا التصور، وهو الحديث الذي يعتبر واحداً من الأساسيات النصية في رؤية ابن عربي للعالم، يقول الله حسب الحديث القدسي: «**كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق.....**»، فلولا الخلق لبقي الحق خافياً ولبقي الوجود وجوداً محضاً. ويشرح ابن عربي الخلق على أنه مشيئة الله أن يرى أعيان أسمائه «**الحسنى التي لايبلغها الإحصاء ...، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه: فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة**». هذا الخلق هو إذن إظهار أعيان الأسماء، فالأسماء تحتاج العالم لتظهر، فهي «**تطلب ذلك الوجود وتفتقر إليه إذ لاوجود لها إلا به ولامعنى لها إلا فيه**»[1]. فالأمور الكلية لا وجود لها في عينها، وفي الوقت نفسه تتعين في كل ما له وجود عيني، بل إن الوجود العيني نفسه هو عين الأسماء بعد أن تعينت، وبهذا التعين تظهر الأسماء بعد أن كانت باطنة من حيث معقوليتها، فكل موجود عيني يستند إلى الأمور الكلية[2].

1 - 1 - الأعيان الثابتة ومراحل التجلي

الأعيان الثابتة واحدة من أهم نظريات ابن عربي وهي التي حظيت بدراسات كثيرة في محاولة تفسيرها والبحث عن أصولها. وقد شاع لفترة قريبة من الزمن القول إن أعيان ابن عربي الثابتة متأثرة بنظرية أفلاطون بالمثل، ولكن الحقيقة التي تنكشف مع تقدم البحث العلمي تقول شيئاً آخر. إن أعيان ابن عربي ليست نماذج ولا مثل، إنها أعيان فردية، كل عين تخص موجوداً محدداً، فليس هناك عين ثابتة للإنسانية بل

---

(1) محي الدين بن عربي، **فصوص الحكم**، تعليق أبي العلا العفيفي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1980) ج. 1، ص. 48 + ج. 2، ص. 6.

(2) سابق، ص. 51-2.

عين ثابتة لزيد وعمر وفاطمة. . . ، كما أن هذه المثل تقوم بالذات الإلهية وليس خارجاً عنها وهي التي يخلق الله وفقها، وإبداع الله الخلقي يكون في إخراجها من العدم للوجود.

يستعمل ابن عربي في كتاباته مصطلحي العلم الإلهي والذات الإلهية بمعنى مترادف، فمجال العلم الإلهي يطابق مجال الذات، و مايعرفه الله أو مايقوم بعلمه هو نفسه مايقوم بذاته. وقد وصل هذا التطابق بين العلم والذات إلى أوضح صورة له في نظرية الأعيان الثابتة. هذا التطابق سيأخذ به ابن تيمية أيضاً. الأعيان الثابتة عند ابن عربي هي صور علمية وهي في الوقت نفسه عين الله في حالة التعدد والكثرة، ولأنها عين الله فهي أزلية.

العين والشيء والممكن مفاهيم مترادفة عند الشيخ الأكبر، ومفهم الممكن ينطبق على الشيء في مرحلتيه في الذات وخارج الذات، والفرق بين الحالتين هو الفرق بين الثبوت والوجود. الممكن في مرحلة ثبوته هو ممكن أو عين معدومة، لأنه لم يحصل على الوجود من الله بعد وإن كان قائماً بالذات، وبعد حصوله على الوجود يصبح شيئاً متعيناً وموجوداً ولكنه يبقى ممكناً، لأنه يبقى في حالة افتقار دائم للوجود (الله).

يتحدث ابن عربي في الفتوحات المكية عن الأعيان في حالاتها المتعددة، في حالة كونها عيناً أو هوية مجردة في الذات، ثم في حالة كونها متخلقة بالأسماء الإلهية وموجودة فعلاً. في فصوص الحكم يعتمد الشيخ بوضوح على مفاهيم تحدد هذه المراتب، فيميل إلى اعتبار الأعيان الثابتة تعينات أولى للأسماء الإلهية الكلية.

التجلي الإلهي يتم على مرحلتين، واحدة داخل الذات يسميها الشيخ الفيض الأقدس، والثانية خارج الذات يسميها الفيض المقدس، وفي تعبيرات أخرى، هما تجلي الغيب وتجلي الشهادة[1]. التجلي الأول هو تجلي الذات الإلهية في صورة الممكنات أو الصور العلمية، وهذه الصور في هذا الفيض هي التي تسمى الأعيان الثابتة. ولا يقبل ابن عربي أن يسمي هذا النشاط داخل الذات بالحدوث[2]، لأن الأمر بالنسبة له مازال أمراً داخلياً فالذات هي من تكشف ذاتها لذاتها وبالتالي

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 1، ص. 120.

(2) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 3، ص. 454.

لايجب أن نلحق بهذا النشاط أية تسميات لاتلائم الوحدانية الإلهية[1].

الأعيان الثابتة هي أيضاً ممكنات وماهيات وهي في مرحلتها العلمية الأولى، في الفيض الأقدس، لا تعد موجودة بعد. إن مفاهيماً مثل الثبوت والقابلية والماهية يُقصد بها بالتحديد الأعيان الثابتة، ولكن مفهوم «**الممكن**» يصلح لأن ينطبق على العين الثابتة والعين الحسية الخارجية، لأن الموجودات رغم انتقالاتها تبقى ممكنة فهي بحاجة دائمة إلى الواجب، يقول ابن عربي: «**اعلم أن العالم كل ما سوى الله وليس إلا الممكنات سواء وجدت أو لم توجد. . . . فإن الإمكان حكم لها لازم في حال عدمها ووجودها، بل هو ذاتي لها لأن الترجيح لها لازم فالمرجح معلوم**»[2].

الممكن في مرحلة العين الثابتة هو مايشير إلى التخصيص أو التفريد أو التميز عن الغير، وهو ثابت لأنه أزلي وباق في العلم الإلهي لايغادره أبداً حتى بعد أن تحصل العين على الوجود من الله. وهوية العين الثابتة تتحدد بالاستعداد الخاص الذي تحمله، وهي توجد وفق هذا الاستعداد بعد أن تتلقى الأمر الإلهي «**كن**»، فتظهر أحكام الأمور الكلية فيه حسب استعداده[3].

إن نظرية الأعيان الثابتة جعلت من نظرية ابن عربي في الخلق تسلك درباً وسطاً بين الفلاسفة الذين قالوا بأزلية العالم الذي فُهم أنه يقارن وجود الله، ونظرية المتكلمين الذين قالوا بخلق العالم من العدم المحض. من جهتها الأعيان الثابتة معدومة وهي في الذات، فالعالم بالتالي قد خُلق من العدم، ولكن ليس العدم الخالص، إنما العدم الذي يعني عدم العين الموجودة في علم الله[4]. «**فلم يبق إلا وجود صرف خالص لا عن عدم وهو وجود الحق تعالى، ووجود عن عدم عين الموجود نفسه وهو وجود العالم، ولا بينية بين الوجودين ولا امتداد إلا التوهم**»[5].

في مكان آخر يبدو ابن عربي أكثر حسماً في أن العالم لايساوق الله في أزليته، ذلك ان الفرق بين الوجودين هو أن وجود الله وجود ذاتي ووجود العالم وجود

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 4، ص. 46.

(2) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 3، ص. 443.

(3) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 2، ص. 62.

(4) William C. Chittick, **The Sufi Path of Knowledge** (Albany: State University of New York Press, 1989) p. 84.

(5) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 1، ص. 90.

مرجَح عن مرجِح، **«فالنسب حكم لله أزلاً وهي تطلب تأخر وجود العالم عن وجود الحق، فيصح حدوث العالم وليس ذلك إلا لنسبة المشيئة وسبق العلم بوجوده، فكان وجود العالم مُرجَّحاً على عدمه، والوجود المرجح لايساوق الوجود الذاتي الذي لايتصف بالترجيح»**[1].

هذا الموقف من الخلق الذي صاغه ابن عربي سيحظى باستقبال غير عادي من ابن تيمية، الذي وجد فيه المخرج الفلسفي الملائم للقول بحدوث العالم وتأخره عن الله من جهة، وبأزلية الحدوث من جهة أخرى، بوصف هذا الحدوث هو تعبير عن الفاعلية الأزلية لله.

يلجأ ابن عربي كعادته إلى دعم النص الديني في نظرياته حتى لو لم تجد إحدى نظرياته أرضية واضحة في الشرع كنظرية الأعيان الثابتة، فهذا المفهوم هو صناعة ابن عربي، ولكن مع ذلك فإن الشيخ يعتقد أن الآية القرآنية التي تقول ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ **[الأنعام: 38]**، وكذلك الحديث القدسي: **«كنت كنزاً محفياً..»** هي نصوص تؤيد مفهومه عن الأعيان الثابتة. وحتى إن لم يجد في النصوص مقابل حرفي لمفاهيمه يلجأ إلى التراث المحلي ليجد هذا المقابل لها، فيشير إلى أن مفهوم الأعيان الثابتة هو مفهوم معتزلي أصلاً. فالعين الثابتة عنده هي الشيء المعدوم عندهم، **«فما روي عن رسول الله ﷺ عن الله سبحانه أنه قال: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرَف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني، ففي قوله كنت كنزاً إثبات الأعيان الثابتة التي ذهبت إليها المعتزلة»**[2]، وفي مكان آخر يقول وهو في سياق نقده لبعض لأشاعرة الذين ناقضوا أنفسهم في قبولهم نظرية الأحوال المعتزلية وإنكارهم نظرية شيئية المعدوم في الوقت عينه، وهما القاضي الباقلاني، وإمام الحرمين الجويني: **«والعجب من الاشاعرة كيف تنكر على من يقول إن المعدوم شيء في حال عدمه وله عين ثابتة ثم يطرأ على تلك العين الوجود، وهي تثبت الأحوال، اللهم منكر الأحوال لايتمكن له هذا»**[3].

المرحلة التالية هي مرحلة الفيض المقدس وهي المرحلة التي تصبح فيها الأعيان الثابتة أعياناً وجودية، حيث لم يعد التجلي في المرحلة الثانية داخل الذات، أي في

---

(1) **الفتوحات**، ج. 3، ص. 397.

(2) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 2، ص. 232.

(3) ابن عربي، **الفتوحات**، ج. 3، ص. 47.

حالة خفاء أو ثبوت علمي، ولكن تظهر الأعيان العلمية فتصبح أعياناً موجودة، والعين الموجودة هي العين الثابتة في فرديتها وقد اكتسبت الظهور، فقد أصبحت في العالم، بل هي التي تؤلف موجودات هذا العالم.

من أجل ذلك يسمي ابن عربي الفيض المقدس بـ (التجلي الوجودي)(1) حيث يتجلى الله في صورة الكثرة الوجودية. وهذا الانتقال لايؤدي إلى تغير العين الثابتة عما كانت عليه في مرحلة ثبوتها، سوى حصولها على الوجود(2).

1 - 2 - إبداع مفهوم الأعيان الثابتة وخصوصيته التراثية

الأعيان الثابتة مفهوم مفصلي عند الشيخ الأكبر لأنه يسد على المستوى النظري فراغاً كبيراً بين الله والعالم، هذا الفراغ الذي ارتبك فيه علم الكلام المبكر واستعارت الفلسفة له نظرية العقول السماوية اليونانية. حاولت نظرية شيئية المعدوم المعتزلية أن تملأ هذا الفراغ ولكنها لم تتمكن من متابعة الأمر لنهايته بسبب طبيعة مقدمات علم الكلام.

إن الثقافة الإسلامية التي تمسكت بفكرة التوحيد بإصرار، على المستويين العقدي والنظري، كان عليها أن تجد إجابات عن صلة الوحدانية الإلهية بالعالم المتكثر. الله واحد وبسيط وغير قابل للفساد، والعالم متعدد ومركب ومحدث، وبالتالي فإن الصلة بين الطرفين تشكل سؤالاً فلسفياً صعباً. هذا السؤال يبدو قديماً جداً في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي ولكن خصوصية الثقافة العربية الإسلامية تبرز في مسألة الصفات الإلهية التي لم ينفصل وجودها أبداً عن مفهوم التوحيد، الأمر الذي أدى إلى معالجات نظرية أكسبت الثقافة العربية هويتها الخاصة.

شيئية المعدوم المعتزلية، الأعيان الثابتة عند ابن عربي، الإرادات المعينة والعلم المعين الحادث في الذات الإلهية عند ابن تيمية، الصور عند البغدادي، كلها محاولات تريد أن تصل بين التوحيد الإلهي والعالم المتكثر بطريقة تعمل فيها الصفات بشكل فلسفي مُبرر ومفهوم.

مفهوم الأعيان الثابتة إبداع خاص بابن عربي، كما هو الشأن في معظم مفاهيمه، والخلق عنده هو تجلي الذات الإلهية وانتقالها عبر هذا التجلي من وحدتها

---

(1) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج. 2، ص. 11.

(2) سابق، ص. 9.

الصرفة إلى تعينات عالم الكثرة، ويصف ابن عربي كما ذكرنا مراتب هذا التجلي، واحد داخل الذات، والثاني خارج الذات. التجلي الذاتي هو المرحلة الأولى التي ينشأ فيها التعدد أو كما يسميها الشيخ الأغيار، والطبيعة الأساسية لهذه الأغيار هي درجة قابليتها، فإذا كان هناك شيء يحدد هوية العين الثابتة فإنه سيكون الاستعداد الذي تتمتع به كل عين ويجعلها مختلفة عن بقية الأعيان.

ورغم أن فكرة التجلي الذاتي توحي بالانتقال من مرحلة لأخرى وبأن الأعيان حصلت بسبب هذا التجلي إلا أن ابن عربي يؤكد بحسم أن الأعيان الثابتة أزلية وغير مجعولة[1]، وبطبيعة الحال فإن الأعيان الثابتة هي نفسها العين الإلهية في صورة الأغيار. وابن عربي في تأكيده على أزلية الأعيان وعدم جعلها يهدف إلى تبرئة الذات الإلهية من أي حدوث داخلي ومن أي تطور أو تبدل فيها، لأن «**شأن الحق في ذاته الثبات على حالة واحدة**»، أما التحول فيقع في الأسماء الإلهية التي يظهر العالم بها[2].

الفيض الأقدس يفسر في فكر الشيخ ظهور التعدد وهو أمر ضروري من أجل الانتقال للمرحلة التالية وظهور العالم. إن الأسماء الإلهية تبقى على المستوى الفلسفي الأكثر أهمية في ظهور العالم، فهي التي تجعل الماهيات المعدومة موجودات فعلية، والأعيان تبقى خفية ساكنة في عالم العدم لولا الأسماء الإلهية. إلا أن أهمية الأعيان تأتي من كونها تمثل الموضوع الذي تطلبه الأسماء لتتعين فيه، وذلك وفق التصور القديم عن الشيء بأنه ماهية وصفات.

لم يكن من الممكن بالنسبة للشيخ الانتقال من الأحدية المطلقة إلى العالم الخارجي فوراً، لأن افتراضاً من هذا النوع يؤدي إلى أحد نتيجتين: إما إلى تقرير هذا الانتقال بطريقة غير معللة نظرياً مثلما فعل بعض المتكلمين، أو إلى تقرير أن الله والعالم شيء واحد مطلقاً، والحقيقة أن فكر ابن عربي بعيد عن الاحتمالين، لأنه يسعى دائماً إلى تقديم تعليل منطقي لوجود العالم، ويحرص أيضاً على الحفاظ على هذا الخط الفاصل بين الله والعالم على المستوى النظري.

الله في ذاته واحد أحد، غير متعين ويفلت من وعينا لأنه غير متوفر له هناك، وهو في الوقت عنيه مصدر العالم وغايته. والمفردات التي يستخدمها ابن عربي

---

(1) ابن عربي، **التجليات الإلهية**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ص. 81.

(2) سابق، ص. 90.

لوصف هذا الانتقال من الذات المحضة إلى الأعيان الثابتة مثل: نزول أو فيض أو تجلي لا يقصد بها إثبات أي تغير أو حدوث داخل الذات، لأن الجعل والحدوث أمران يرتبطان بالعالم الفعلي المتعين الذي يقع خارج الذات.

العين الثابتة لاتملك بذاتها إلا عينيتها أو هويتها المجردة، أو استعدادها، وهذا الاستعداد مساوق للذات الأزلية كما هو مساوق للعلم الأزلي[1]، والأعيان تحمل بذور الاختلاف عن بعضها بوصفها أعياناً فردية وفق درجة استعداد كل منها، وهذا الاختلاف يشمل كل الأعيان حتى تلك التي تنتمي إلى نوع واحد.

إن ظهور العالم يبدأ مع دخول الأمور الكلية المعقولة في علاقة مع العين الثابتة، وهذه الأمور الكلية أو الأحكام المعقولة هي الكليات التي تنكشف فيها الأسماء الإلهية. مفهوم الإنسانية مثلاً هو كلي لا وجود له في الخارج، ولكنه مقيد في كل فرد إنساني، في زيد وعمر وفاطمة..، الأمر الذي ينطبق على كل الأوصاف التي يحملها الشيء أو الفرد بوصفه مجموع تعينات الأمور الكلية وتقيدها فيه كموجود جزئي.

الأمر الكلي في الأصل هو شيء غيبي ومطلق ولا وجود له إلا في العقل، مثل العلم والحياة والإرادة والإنسانية.....وابن عربي يشدد بقوة على أن الأمور الكلية لاتوجد إلا مقيدة بالأشياء الجزئية، الأمر الذي يجعل منه اسمياً بامتياز، والأمر الذي سيتأثر به ابن تيمية جداً ويشدد بدوره على اسمية الكليات ونفي وجودها الخارجي نفياً قاطعاً.

ولكن مع ذلك فإن الأمور الكلية مؤثرة لأنها تجعل الموصوف بها محكوماً عليه بها، فزيد عالم ومريد وحي وإنسان وهو يحمل أحكامه تلك لأن الأمور الكلية جعلته كذلك عندما تعينت فيه.

وفي إحدى صياغات ابن عربي عن العلاقة بين الأمور المعقولة الكلية وبين الأشياء العينية، يعتقد الشيخ الأكبر أن الأمر الكلي عندما يتعين يصبح نفسه عيناً، والموجود بالتالي لم يعد فيه من فرق بين وجوده وبين أحكامه، فهو بجملته مجموع أعيان الصفات، وهذا ماكان يقصده ابن عربي عندما قال إن الله تجلى عندما أراد أن يرى أعيان أسمائه، أو يرى عينه[2]. بمعنى أن الشيء لم يعد موصوفاً، من جهة،

---

(1) سابق، ص. 84.

(2) ابن عربي، **فصوص**، ج. 1، ص. 48.

وصفات، من جهة أخرى، لأن الموصوف نفسه هو كلي متعين. فقولنا عن زيد إنه إنسان يتصف بكذا وكذا، يفترض وجود حامل للأوصاف، لكن الحقيقة أن الحامل نفسه هو كلي مقيد أو متعين. وهذا الموقف يبدو أقرب لتصور ابن عربي عن الأعيان الثابتة الذي ورد في فصوص الحكم، إذ يبدو تفسيره لهذا الظهور على مرحلتين من التجليات وكأنه تعين للأسماء الإلهية، فهذه الأسماء تتعين في الفيض الأقدس فتشكل الأعيان الثابتة.

الأمر الكلي عندما يتقيد في الموجودات الجزئية لاينقسم ولا يختفي، فهو يبقى كلياً ويبقى واحداً كحقيقة ذهنية. والأمور الكلية لاتوجد في الأفراد بطريقة متساوية، بل تتعين في كل فرد حسب استعداد هذا الفرد، الأمر الذي يعني أن وحدة الحقائق وكليتها لايجعل موجودات العالم التي تحمل هذه الحقائق متماثلة، بل إن الاختلاف عند ابن عربي مفهوم جوهري، هذا الاختلاف مقرر منذ الأزل عندما كانت الأعيان الثابتة قوابل يحمل كل منها استعداداً مختلفاً عن الآخر، ويحمل من الأحكام في لحظة ظهوره حسب استعداده.

صفة العلم مثلاً، لاتوجد بالتساوي عند عمر وزيد وكل من تُحمل عليه، والإرادة ليست ذاتها، وكذلك كل الكليات الأخرى، وحتى الصفات الفيزيائية ليست واحدة عند الكل، فالبياض ليس واحداً في الأشياء البيضاء، وكذلك بقية الأمور الكلية.

إذن هناك شيئان أساسيان في فكر ابن عربي يجب تسجيلهما هنا، وهما: أولاً، اعتقاد ابن عربي بالاختلاف، وهو اعتقاد أسس له في نظرية الأعيان الثابتة بوصفها قوابل، وثانياً، أن الأمور المعقولة لا وجود لها في العالم بل هي أمور ذهنية فقط، ولاتوجد في العالم إلا مقيدة.

الأمور الكلية أو الأحكام المعقولة هي حقائق مشتركة تنتسب للأشياء نسبة واحدة بمعنى أن العلم والحياة وكل أمر كلي آخر هو واحد بذاته وينتسب إلى الكثرة انتساباً تقتضيه قضية الحكم، التي تقال على الشكل التالي: الله عالم، الله مريد. . . . العلم يُنسب إلى الله كما يُنسب إلى زيد نسبة واحدة رغم أن علم الله غير علم زيد.

هنا تبدو معادلة الوحدة والكثرة عند ابن عربي لها خصوصيتها، فالأشياء الكثيرة تشترك في حقائق واحدة ولكن رغم هذا الاشتراك فالأشياء مختلفة فيما بينها حسب ماتطلبه استعداداتها، بمعنى أن وحدة الحقيقة التي هي أمر عقلي لايطمس الاختلاف

بين الأشياء. أيضاً سنجد هنا تأثر ابن تيمية بتلك المقدمات الابن عربية مع زيادة عليها كما سنرى لاحقاً.

العالم إذن هو محل ظهور الأسماء الإلهية ظهورات متعددة ومختلفة، وكل حكم في العالم لشيء فردي يدل بالضرورة على اسم إلهي أو أكثر، وبالنتيجة فإن العالم كله يدل على الله بوصفه موصوفاً بأحكامه الدالة عليه. ولأن العالم هو محل ظهور أسماء الله فإننا إذا أردنا معرفة الله علينا أن نتعرف على العالم كله لنحيط بكل الأحكام التي يحملها.

الموجود الوحيد في هذا الكون الذي يجمع في ذاته الأسماء الإلهية مجتمعة هو الإنسان، إنه الاستثناء الذي يمثل محلاً واحداً لهذه الأسماء. وهذا فحوى الحديث النبوي الذي يقول: «**خلق الرحمن الإنسان على صورته**»، ولذلك استخلف الله الإنسان على الأرض، ومن أجل ذلك أمر الملائكة بالسجود له، ولم يكن رفض إبليس إلا جهلاً بحقيقة هذا الكائن الجديد في العالم.

1 – 3 – الأسماء الإلهية كوسيط بين الله والعالم والافتراق عن الفلسفات الموروثة

إن مفهومي ابن عربي المركزيين، الوجود وأحكام الوجود لايستقلان عن بعضهما إلا على المستوى المفهومي، أما في العالم فإن مايوجد هو أشياء فردية متعينة. العالم هو ظهور، هو الموجودات المكشوفة للوعي والمكشوفة على بعضها، ولكن العالم في الوقت نفسه لايستقل بذاته كحالة ظهور نهائي، إنه دائماً يرتبط بأصله، بوصف هذا الأصل هو الأكثر حقيقية من مجرد الظهور، لذلك فإن العالم لاينتهي بحدوده هو كعالم، بل هناك دائماً بُعدٌ آخر يتصل فيه جوهرياً. العالم لو لا بعده الآخر، المتمثل بالحق أو الوجود، هو عدم. فالشيء منذ كان تصوراً علمياً معدومٌ في ذاته، والله فقط، بوصفه الحق والوجود، هو من يمنح الوجود للأشياء ويُظهرها. ولكن العدمية مكوّن جوهري للعالم حتى لو منحه الله الوجود. إن الذي يحصل أن الله ينقل الأعيان الثابتة من مرحلتها العدمية الأولى إلى مرحلة ثانية تصبح فيها موجودة، ولكن العدم لاينتهي ويبقى حاضراً فيها، إنما أصبح العالم بعد ظهوره مزيجاً من الوجود والعدم، بعد أن كان عدماً فقط. والعطاء الوجودي الإلهي لايحصل مرة واحدة فقط، فالله مازال يمنح الوجود في كل لحظة، والعالم لايزال في حالة افتقار لاتنتهي إلى الوجود الأصل.

من زاوية أخرى للبحث، فإن التلازم العميق بين الوجود وأحكامه هو واحد من

حلول ابن عربي الجديدة في الإجابة عن سؤال، أيهما أسبق الوجود أم الماهية؟ هذا السؤال الذي كان دائماً وراء إشكالات فلسفية عويصة. إن إقرار أسبقية الوجود يطرح مشكلات يصعب البرهنة عليها، خصوصاً عندما نأتي لتعريف هذا الوجود الأولي، فأي تعريف للوجود أو برهنة على أسبقيته يضعنا في إطار المفاهيم التي نريد أن نعّرِف الوجود من خلالها، ويتحول بذلك الوجود إلى محمول على شيء آخر على عكس ماكان يريد التعريف أن يذهب إليه من إثبات لأسبقيته. ومن المعروف أن معظم الفلاسفة قد ذهب إلى الإقرار بأسبقية الماهية على الوجود، وفي العصر الحديث قال كانط بطريقة حاسمة إن الوجود هو محمول على الشيء ليس أكثر[1].

عند ابن عربي الوجود وأحكامه لايقبلان الانفصال، الوجود هو أسبق على الأحكام بالاعتبار، وهو لايصبح موجودات فردية متعينة إلا بعد أن تتخلق هذه الموجودات بالأسماء الإلهية، بمعنى أن هذا الوجود الأسبق لايصبح وجوداً متعيناً إلا من خلال صفاته هو، فالأسبقية هنا لاتعني أن الوجود يمكن أن يكون شيئاً معزولاً أو منفصلاً عن تعيناته، إن مايميز الوجود ويجعله أولياً ليس الزمان بل أصالته وحقيقته. إن الظهور هو التعين، وهو الانكشاف، وهو العالم الذي نجده، أو هو العالم الموجود. إن حقيقة مفهوم الوجود عند الشيخ الأكبر قريبة من المصطلح الأجنبي (Being). لكن في سياق مرجعية اللغة العربية ذاتها، الوجود مشتق في اللغة العربية من فعل الماضي (وَجَد)، فالوجود هو ذلك الشيء الذي نجده، الذي نلقاه، هذا الذي ليس ضائعاً أو مخفياً. والوجود بهذا المعنى يرتبط بقوة، بفعل الإيجاد، ذلك الفعل الإلهي بامتياز، كما يعتقد ابن عربي. إن إيجاد الله للعالم هو جعله ظاهراً، شيئاً متوفراً، متجلياً ومكشوفاً. وهذا الإظهار لايحصل إلا بواسطة الأسماء الإلهية بوصفها مصدر التعينات، فالأسماء هي من يجعل الوجود موجوداً، حاضراً، وقابلاً للمعرفة، والأسماء بوصفها أحكاماً معقولة كلية، تأتي لاحقة على الوجود، وهي من ينقل الوجود إلى حالة الحضور.

الأسماء الإلهية عند ابن عربي هي صلة الوصل بين ذات الله والعالم. وبوصفها كذلك فقد منحها ابن عربي كل الأوصاف التي أعطيت لوسائط نظرية أخرى في تاريخ الفكرالإسلامي. الأسماء الإلهية عنده هي الحجب أو البرزج، وهي أيضاً العلل

---

(1) Kevin Hart, **The Trespass of the Sign** (Cambridge: Cambridge university press, 1989), p. 76.

الثواني. وابن عربي خلافاً للتراث الصوفي قبله يؤكد على أهمية الأسباب وعلى اعتبار الأسماء الإلهية أسباباً للعالم[1].

الأسماء الإلهية عنده تحتل، بصورة ما، هذا الموقع الذي شغلته الكواكب والعقول السماوية عند الفلاسفة بوصفها ذلك الوسيط بين الله والعالم، وهو الأمر ذاته الذي سيعتمده ابن تيمية في منح الصفات هذه الوضعية المركزية الكونية. كلاهما ابن عربي وابن تيمية وقبلهما أبو البركات البغدادي أنشؤوا تصوراتهم عن العالم على هذا الوسيط كبديل عن الاقتراحات الأخرى التي جاءت مع الفلسفة اليونانية. أحياناً جاء هذا البديل حاسماً وأحياناً أخرى موازياً للتصور القديم، ولكن في كل الحالات فإن الخط المركزي في فكر هؤلاء كان يُبنى على الأسماء والصفات الإلهية.

هذه الطريقة في رؤية العالم حيث العلاقة بين الله والعالم علاقة مباشرة لاتفصل بينها وسائط غريبة، هي من أهم مايميز هذا النوع من التفكير في إسلام تعددت تأويلاته في اتجاهات كثيرة، وهو تفكير يبدأ مباشرة من الأسئلة المحلية ويقدم إجاباته وفق شروط السؤال ذاته ووفق عدة مفهومية يتم نحتها من مصادر هذه الثقافة، ودون ممارسة التوفيق بينها وبين نماذج نظرية ناجزة.

ومن الضروري ملاحظة أن الصفات الإلهية لم تلعب في أفكار ابن تيمية أو ابن عربي ولا حتى البغدادي دوراً شبيهاً بالمثل الأفلاطونية، بل هي عند كل هؤلاء هي معقولات أو أحكام كلية. والمعقولات أو الأحكام لاوجود لها بذاتها إلا كمفاهيم ذهنية. يقول ابن عربي: «**ومن شأن الصفة أنها لايعقل لها وجود إلا في موصوف بها لأنها لاتقوم بنفسها سواء كان لها وجود عيني أو إضافي لاوجود له في عينه فهي تدل على الموصوف**»[2].

الأسماء عند عربي، بوضعيتها المهيمنة هي أصل الحقائق، وهي المستند الذي يتكيء العالم بوجوده عليها، وطالما أن الأسماء الإلهية هي أحكام معقولة لاتتمتع بالوجود بالمعنى العيني، فإن اللغة التي نستخدمها نحن البشر للدلالة عليها هي مجرد كلمات، وهذه الكلمات تدل على الصفات الإلهية ولكنها ليست الأسماء ذاتها على

(1) W. Chittick, **The Sufi Path**, p. 44.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 300.

أية حال. هذه الكلمات التي نستخدمها في تسمية الأسماء الإلهية يطلق عليها ابن عربي **«أسماء الأسماء»**، أما الأسماء الإلهية في حقيقتها فهي ليست هذه المفردات اللغوية. ولكن مع ذلك فإن تسمياتنا تلك ليست زائفة، بل هي صحيحة لأنها مستمدة من تجلي الأسماء الإلهية الحقيقية في العالم على هيئة أحكام وآثار، فأحكام الأشياء في العالم هي الأسماء الإلهية وقد تعينت. بالإضافة إلى أن القرآن قد أطلق أسماء على الأسماء الإلهية، فالله قد سمى نفسه بهذه المفردات. يسأل ابن عربي عن حقيقة الاسم الإلهي **«ما هو، هل هو موجود أم عدم، أو لاوجود ولا عدم، وهي النسب فلاتقبل معنى الحدوث ولا القدم، فإنه لايقبل هذا الوصف إلا الوجود أو العدم، فاعلم أن هذه الأسماء الإلهية التي بأيدينا، هي أسماء الأسماء الإلهية التي سمى بها نفسه من كونه متكلماً»**[1].

إن الله يملك عدداً لامتناهياً من الأسماء توازي في لاتناهيها موجودات العالم ذاته، وإن كان النص لايذكر إلا عدداً محدوداً منها[2]. وكل حكم لموجود في العالم يدل على اسم إلهي ولكن مع ذلك فإنه لايجب علينا أن نسمي الله بكل اسم يتسمى به موجود من الموجودات، لأن ذلك سيكون سوء أدب معه. وعلى العكس من ذلك فإن حسن الأدب يقتضي أن نسمي الله بالأسماء التي وردت في الشرع فقط، القرآن والسنة، أي الأسماء التي سمى بها نفسه هو، **«فأسماؤه من حيث إطلاقها عليه موقوفة على ورودها منه، فلايسمى إلا بما سمى به نفسه وإن علم فيه مدلول ذلك الاسم فالتوقيف في الإطلاق أولى، وما فعل هذا سبحانه إلا ليعلم الخلق الأدب معه إذا وقد علم أن من أهل الله من له شطحات ليتأدبوا فلا يشطحوا فإن الشطح نقص بالإنسان لأنه يلحق نفسه بالرتبة الإلهية ويخرج عن حقيقته فيلحقه الشطح بالجهل بالله وبنفسه، وقد وقع من الأكابر ولا أسميهم لأنه صفة نقص»**[3].

والأسماء الإلهية غير متطابقة مع بعضها البعض ولاتؤدي مدلولاً واحداً في إحالتها إلى الله، فكل اسم يختلف عن الأسماء الأخرى. فقولنا إن الله عالم غير قولنا إنه قادر وغير قولنا إنه حي وإنه مريد أو إنه متكلم، فكل اسم يدل على معنى في

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 56.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 4، ص. 288.

(3) سابق، ص. 232.

الله يختلف عن دلالة الاسم الآخر. ومن الملاحظ أن الشيخ الأكبر يتابع هنا تقليداً إسلامياً قديماً أقرب إلى المدارس السنية التي أكدت على اختلاف الأسماء الإلهية عن بعضها طالما تمثل دلالات مختلفة. إن الرأي الكلامي المبكر في هذا الأمر جاء رداً على الذين طابقوا بين الأسماء والذات والذين أدت مطابقتهم تلك إلى القول إن الأسماء بوصفها مطابقة للذات فهي مطابقة لبعضها البعض أيضاً، مثل ابن سينا الذي يقول: «**فقد بينا أن العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له، وكذلك قد تبين أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو فيه مبدأ للكل لا مأخوذاً عن الكل، ومبدأ بذاته، لايتوقف على وجود شيء.. وهذه الإرادة على الصورة التي حققناها التي لاتتعلق بغرض في فيض الوجود، لاتكون غير نفس الفيض وهو الجود**»[1]. فالعلم والإرادة والقدرة والعقل الإلهي، تبدو كلها مترادفات لمعنى واحد هو الفيض ذاته. فالفلسفة الفيضية بهذه المطابقة بين الصفات الإلهية وبين الذات أرادت أن تجعل من لله وحدة بسيطة مطلقاً بعيدة عن أي كثرة.

إن موقف الذين طابقوا بين الصفات والذات ضيع الوظائف الكونية للأسماء أو الصفات، حيث لكل منها لكل منها وظيفة تختلف عن وظيفة الاسم الآخر أو الصفة الأخرى. هذا الاختلاف في الأسماء هو اختلاف في النسب والإضافات أو اختلاف بالعلاقات التي تنشؤها الذات مع العالم، وهي علاقات تتسم باللاتناهي. يقول: «**فكل حقيقة إلهية لها حكم في العالم ليس للأخرى، وهي نسب، فنسبة العالِم إلى حقيقة العلم غير نسبته إلى حقيقة القدرة، فحكم العلم فيه لامناسبة بينه وبين المقدور، وإنما مناسبته بينه وبين المعلوم، والأمر من كونه معلوماً يغاير كونه مقدوراً**»[2].

1 - 4 - العالم والأسماء الإلهية: استنادات متبادلة

هذه الكثرة في العالم تجد أصلها في الله لأن الأسماء الإلهية التي هي مستند العالم لامتناهية ومتقابلة، «**واعلم أن الإنسان شجرة من الشجرات أنبتها الله شجرة**

---

(1) Avicenna, **The Metaphysics of The Healing** (الشفاء: الإلهيات A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael Marmura, (Utah: Brigham Young University Press, 2005), p. 295-6.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 665.

لانجمة لأنه قائم على ساق، وجعله شجرة من التشاجر الذي فيه لكونه مخلوقاً من الأضداد، والأضداد تطلب الخصام والتشاجر والمنازعة، ولهذا يختصم الملأ الأعلى، وأصل وجوده في العالم حكم الأسماء الإلهية المتقابلة في الحكم لاغير هذا مستندها الإلهي»[1].

إذن التنوع في العالم لايقتصر على العدد اللامتناهي للموجودات التي تجد أصلها في الأسماء الإلهية بل في التناقضات التي تسم العالم والتي تجد أصلها أيضاً في الصفات الإلهية المتقابلة، فالله منتقم وغفور، جبار وودود، أول وآخر، ظاهر وباطن، رحيم وقهار. . . .

التجلي هو عملية جدلية كل طرف فيها هو مستند للطرف الآخر. فالعالم يُظهر الأسماء كأعيان، والأسماء هي مستند للعالم ومصدر الأحكام. عملية التجلي ليست سوى تجلي الصفات الإلهية بصورة آثار وأحكام في العالم، والعالم بدوره هو مَحالٌ تستند الصفات الإلهية إليها، «**فيتضمن هذا المنزل من علم الاستناد والمستند إليه أعظم الاستنادات وهو الاستناد الإلهي، وهو استناد الاسماء الإلهية إلى محال وجود آثارها لتعيين مراتبها، واستناد المحال إلى الأسماء الإلهية لظهور أعيانها، فهذا أعلى الاستنادات وأعلى المستندات إليها، وقد رمينا بك على الطريق فادرج عليه نازلاً وصاعداً»**[2].

وحتى تلك الصفات التي تخص العالم بطبيعته مثل (الافتقار)، لها أصل في تلك الأسماء، لأن ظهور الأسماء الإلهية في العالم، هو حاجة من الأسماء للعالم، إذ لولا العالم لما ظهرت الأسماء، «**وقد أخبر الله أن الناس فقراء إلى الله على الإطلاق والفقر حاصل منهم فعلمنا أن الحق قد ظهر في صورة كل مايفتقر إليه فيه»**[3].

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 137، في الانتقال من الكوني إلى السياسي يعتقد ابن عربي أن هذا التشاجر الكوني (التنوع والتضاد) له ما يشابهه في العالم الإنساني، لذلك كان ظهور الإمام بالسيف في الزمان ليحكم هذا التشاجر، وقد يكون الإمام قطب الوقت هو الإمام نفسه كأبي بكر وغيره في وقته.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 654.

(3) سابق، ص. 16.

وفي نص آخر يقول ابن عربي مؤكداً عموم الأسماء الإلهية لكل حكم في العالم، **«أنه ما من حكم في العالم إلا وله مستند إلهي ونعت رباني، فمنه مايطلق ويقال ومنه مالايجوز أن يقال ولا يطلق وإن تحقق، وقد خلق الافتقار والذلة في خلقه فمن أي حقيقة إلهية صدر، . . . وقد نبهتك على المستند الإلهي في ذلك بكون العلم تابع للمعلوم والعلم صفة كمال ولا يحصل إلا من المعلوم، فلو لم يكن إلا هذا القدر، كما أنه ماثم إلا هذا القدر لكفى»**[1].

وكما ذكرنا سابقاً فإن العالم والحق يقدم كل منهما للآخر مايحتاجه من أجل الظهور. فكما أن العالم يُظهر الأسماء كخواص للأشياء، الأسماء بدورها مؤثرة في العالم رغم أنها معدومة، وهذا أمر يصفه ابن عربي بالأمر العجب أن يكون لأمور عدمية تأثير، ولايقصد الشيخ هنا بالعدم سوى أن الأسماء معقولة فحسب، ذلك أن أي افتراض آخر غير ذلك سيؤدي إلى القول بالتكثر في الحق. **«وهذه الأسماء تعقل منها حقائق مختلفة معلومة الاختلاف كثيرة ولاتضاف إلا إلى الحق فإنه مسماها ولايتكثر بها، فلو كانت أموراً وجودية قائمة به لتكثر بها، فعلمها سبحانه من حيث كونه عالماً بكل معلوم، وعلمناها نحن باختلاف الآثار منها فينا، فسميناها كذا من أثر ماوجد فينا فتكثرت الآثارفينا فكثرت الأسماء والحق مسماها فنسبت إليه ولم يتكثر في نفسه»**[2].

إن هذه العلاقة بين الحق والعالم علاقة خلاقة، كل منها يمد الآخر بما يحتاجه ليظهر. وعلينا هنا أن نتذكر دائماً أن هذين الطرفين ليسا قطبين مختلفين ومستقلين عن بعضهما، بل إنهما تعبيرات عن العين الواحدة التي تجمع الكل، فليس هناك شيء في الوجود إلا الوجود ذاته، أي الله في مرتبتيه، مرتبة إطلاقه في التنزيه التام، ومرتبة تعينه في العالم من خلال صفاته. وبالتالي فإن ابن عربي حينما يقول إن الأسماء تحتاج العالم لتظهر كأنه يقول إن الحق يحتاج نفسه، أو إن الذات تحتاج أن تصبح آخر. فالحاجة لاتعني نقصاً لأن الحق لايحتاج أبداً إلى شيء غريب عنه.

إن ظهور أسماء الحق في الخلق هو التعبير الأكثر وضوحاً عند الشيخ الأكبر

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 4، ص. 231.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 397.

على الصلة العميقة بين الله والعالم في الأحكام والمحمولات. هذه الصلة تجعل كل الطرق سالكة، أن يكون الله طريق العبد وغايته ويكون العبد طريق الله وغايته. وكذلك في أي شكل فهمنا المسألة، ففي الفهم العامي، فإن صفات الحق تنزلت للخلق فأصبحت صفاتاً للخلق فصارت ناقصة بذلك، وفي فهم الخاصة، الصفات أو الأحكام هي دائماً صفات الحق بالأصالة وإن العبد يتحلى بها إذا علت منزلته فتصير أفعال الله وأسماؤه أفعالاً وأسماءً للعبد[1]. إن الآية القرآنية: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: 17]، تعني أن الرامي هو الله **«ومحمد صلى الله عليه وسلم هو الرامي في الحس الذي وقع عليه البصر»**[2].

ورغم أن ابن عربي يؤمن بالاختلاف كما مر معنا في نظرية القوابل ودرجات استعداد كل موجود، فإن وحدة الحقائق المتمثلة بالأسماء الإلهية، تفتح أفقاً للاتصال العميق بين الله والإنسان، وبين الله والكون، لأن صفات الإنسان والصفات الكونية هي نفسها صفات الله وقد تنزلت لهما، وإن الإنسان يملك القدرة على الترقي عندما يعلي منزلته فتصير أفعال الله واسماؤه أفعالاً وأسماءً للعبد.

2 - خَلقَ اللهُ الإنسان على صورته

إن كل مخلوق هو محل لتجلي الوجود فيه وظهوره من خلاله، فكل موجود هو صورة للوجود أو الله، وكل صفة من صفات الله تكشف عن نفسها على درجات متفاوتة من الكثافة حسب استعداد كل موجود لهذا الكشف[3]. والله بوصفه الاسم الجامع لكل الصفات الإلهية تتوزع أسماؤه على الكون كله. وكل موجود من الموجودات يحمل عدداً محدوداً من آثار الأسماء الإلهية، فهذه الأسماء اللامتناهية لايمكن حصرها في موجود واحد فحسب، الأمر الذي يعني أن معرفة الله معرفة تامة

---

(1) سابق، ص. 147.

(2) سابق، ص. 147.

(3) من أجل أن يحافظ على الفهم التقليدي للأسماء والصفات الإلهية يقدم ابن عربي أكثر من صيغة واحدة لما يسمى أمهات الأسماء رغم اعتقاده أن الأسماء الإلهية لامتناهية، فمرة هي 99، حسب التقليد المعروف، ومرة أخرى هي أقل من ذلك، كما أقر علم الكلام المبكر، مع اختلاف طفيف حول هذه الصفات، فهي عند الشيخ، العلم، الإرادة، القدرة، الكلام، الجود، العدل، الرحمة، الغفران.

تقتضي معرفة الكون اللامتناهي كله معرفة تامة، وهذا أمر مستحيل، ولكن مع ذلك فإن التقدم في معرفة العالم يجعلنا نتقدم في معرفة الحق، ذلك أن العالم ليس سوى ظهور الحق في الأحكام والتعينات.

ولكن هناك كائن واحد في هذا الكون قد توفر له العدد الأكبر من الصفات الإلهية، أو حمل في ذاته أكبر عدد من آثار الأسماء الإلهية، وهو الإنسان. فالإنسان والإنسان فقط هو من تجتمع فيه كمحل للظهور الصفات الإلهية، الأمر الذي لانجده في أي محل آخر. وبالنسبة لابن عربي فإن النصوص الدينية الأساسية، القرآن والسنة، تبرهن على ذلك بشكل قاطع. الآية القرآنية التي تقول إن الله علم آدم الاسماء كلها يفهمها ابن عربي على أن التعليم هنا هو المنح والعطاء، وبالتالي فالإنسان يصبح حاملاً لآثار هذه الأسماء، وكذلك الحديث النبوي، «**خلق الله الإنسان على صورته**»، هو دليل آخر على أن هذه الصورة هي الأسماء التي تكون عند الله كلية ومعقولة وتظهر في الإنسان مقيدة وجزئية.

ولكن هذه الأسماء التي يتخلق بها الإنسان، تمثل من جهة أحكامه الخاصة به ككائن فريد في الكون، ومن جهة أخرى هي صفات الحق، والفرق بين الطرفين أنها في الله كلية وفي الإنسان جزئية، الأمر الذي يجعل من صفات الفرد الإنساني صفاتاً بالقوة يجب أن تكشف عن نفسها عبر الممارسة الإنسانية الدؤوبة من أجل تحقيقها كواقع. هذه الصفات التي يحملها الإنسان بقدر ماهي تجل للصفات الإلهية هي أيضاً قوى كامنة يكشف عنها الإنسان من خلال محاكاة الله وأفعاله، وهذه المحاكاة هي التي تجعل من الممكن للإنسان الارتقاء نحو الكمال، وتحقيق الوجود تحقيقاً تاماً في ظهوره، بمعنى ضرورة أن يكافح الإنسان ليكمل ذاته ويصل إلى الوحدة.

وبطبيعة الحال فليس البشر جميعهم يستطيعون تحقيق هذه الصفات بالدرجة نفسها، وليسوا جميعاً على الدرجة نفسها من الاستعداد في استعمال الجود والعدل والكلام بالطريقة الملائمة التي تحقق كمال الوجود. لقد كان الفكر الإسلامي دائماً يعتقد أن الإنسانية الممتلئة متجذرة في طبيعة الوجود الأصيلة، فهؤلاء الذين يريدون تحقيق طبيعتهم الأصيلة يجب عليهم أن يجعلوا من الصفات الإلهية شيئاً ثابتاً فيهم.

إن صفات الإنسانية الأصيلة هي الصفات التي تنتمي لذات الحق، للوجود ذاته، هذه الصفات الإلهية هي النماذج التي على الإنسان أن يعمل وفقها. والقرآن يقول لنا

أن الله جواد، غفور، رحيم، لطيف، عادل، رؤوف، وهي الصفات نفسها التي يجب على الإنسان أن يكشف عنها في سلوكه من أجل أن يبلغ الكمال الروحي والأخلاقي. إن الدرب الذي يوصل لذلك الكمال، حسب وليام تشيتيك هو درب التخلق بأخلاق الله، فالمسألة أخلاقية بالنسبة له[1]، في حين يرى شودوكيفيتش أن هذا الكمال لايجب فهمه بالبعد الأخلاقي فقط، ولكن ينبغي فهمه بمعنى التمام والكمال. وهذا الكمال إن كان في الأصل لمحمد (ﷺ) فإنه بالنسبة للإنسان غاية وجهد[2].

وابن عربي يربط بوضوح شديد في نظرية الإنسان الكامل بين التجلي التام للوجود وبين الدور الإنساني في الكون، هذا الدور الذي يحقق كل الممكنات الثابتة في صورة الله. وعند هذه النقطة نلاحظ كيف وصلت نظرية الأسماء الإلهية بوصفها وسيطاً في الخلق والظهور إلى مداها الأقصى، ليس فقط في الكون ككل بل في الإنسان الذي يمثل اجتماع الصفات الإلهية في عينه وإمكانية تحقيقها في الوقت نفسه. إن الإنسان الذي علّمه الله الأسماء كلها وخلقه على صورته، هو الوحيد الذي يستطيع أن ينقل الوجود الخفي إلى وجود ظاهر متحقق كلياً، أو هو الذي يستطيع بالجهد الفعلي أن يعيد للوجود كماله كما كان في حالة خفائه ولكن هذه المرة يعيده وهو في حالة الظهور.

إن المكانة التي يمنحها ابن عربي للإنسان مركزية، فهو يصفه بروح العالم، وأن العالم خُلق من أجله، بل إن العالم لامعنى له بدون الإنسان، فهو مجمع الحقائق كلها دون منافس له من بقية المخلوقات، إنه النشأة الكاملة التي لاتوجد إلا فيه، «**فلما أراد الله كمال هذه النشأة الإنسانية جمع لها بين يديه وأعطاها جميع حقائق العالم وتجلى لها في الأسماء كلها، فحازت الصورة الإلهية والصورة الكونية، وجعلها روحاً للعالم وجعل أصناف العالم كله كالأعضاء من الجسم للروح المدبر له، فلو فارق العالم هذا الإنسان مات العالم**»[3].

الفرد الكامل حين يجاهد نحو الكمال فإنه يجسد كل صفة إنسانية حميدة، فهم

---

(1) William C. Chittick, **The Imaginal Worlds, Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity** (Albany: State University of New York Press, 1994) p. 22.

(2) Michel Chodkiewicz, **The Seal of the Saints, p. 109**

(3) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 468.

نماذج للحكمة الإنسانية وللرحمة وكل الخير الروحي والأخلاقي، إنهم مرشدو الأفراد والمجتمع للانسجام الأقصى مع الخير الأقصى، إنهم يتصرفون بوصفهم ممثلي الحق في المجتمع ويقودون الناس نحو السعادة العليا في العالم الآخر، إنهم الأولياء الذين تتجلى بهم إنسانيتهم الكاملة[1]. ولكن لايجب أن نفهم من معنى الولاية الفهم الشعبي الذي حوّل الولي إلى وسيط بين الناس والله، وجعَل المريدين مجرد أتباع قد نسوا أنهم في أساس وجودهم هم خلفاء الله على الأرض، وأن مهمة الترقي والكمال شيء ممكن لهم ايضاً. إن ما يجب فهمه من الإنسان الكامل هو المعنى الكوني الذي يجعل من الإنسان التحقيق الفعلي لكمالات الوجود الأولى التي كانت مخفية وظهرت مع الخلق، وبالتحديد مع الإنسان[2].

ومن جهة أخرى، الأفراد الكاملون هم غاية الله من خلق العالم، ذلك أنه من خلالهم يكشف الله عن كلية أسمائه وصفاته، وبهم فقط يبلغ الوجود تجليه التام. ليس هناك من كائن آخر يملك الاستعداد للكشف عن صفات الله سوى هذا الموجود. إن الوجود في أحد اقصى وضعياته، يكون في حالة خفاء، عندما يكون ذاتاً غير متجلية، وفي الحالة القصوى المقابلة هي التجلي أو الظهور في أتم ظهور وانكشاف، وهي الحالة التي يمثلها الأفراد الكاملون، الذين يعرضون كل اسم من أسماء الله في توازن وانسجام تامين. يسمي ابن عربي أكمل الأفراد الكاملين بأولياء الله المحمديين، لأنهم قد ورثوا العلوم والمناقب المحمدية وأقاموا في أعلى مستوى من المقامات الإنسانية، مقام اللامقام، وبذلك فهم يحققون كل كمالات الوجود.

إلا أن أولياء الله المحمديين ليسوا الوحيدين الذين يحققون هذه الكمالات، فآخرون غير محمديين يتمكنون من تحقيق نوع من الكمالات، لكن كمالات هؤلاء هي كمالات جزئية. بعضهم يحقق الجود، والآخر يحقق العدل، وثالث يحقق المغفرة. . . ، إلا أن أولياء الله المحمديين يحققون كل الأسماء الإلهية بصورة تامة وكاملة ويبقون على توازن مع الوجود. وبالتالي فليس هناك من اسم أو كمال أو مقام يحدد طبيعتهم وإنما هم يستجيبون لكل مقام استجابة كاملة لأنهم يكشفون عن

---

(1) Chittick, **The Imaginal Worlds,** p. 22.

(2) يلفت نيكلسون الانتباه إلى هذا الفارق بين الوظيفة الشعبية للولي والوظيفة الكونية له، انظر: Reynold A. Nicholson, **Studies in Islamic Mysticism** (Cambridge: Cambridge University Press, 1921) p. 78.

الحقيقة التامة للوجود، وهم مجهولون غير معروفين، ولكنهم ينكشفون عند كل خير متخيل[1].

2-1- الكمال الإنساني والنبوة الأخيرة

إن الإنسان الكامل الحقيقي هو ذلك الذي ينتمي للرسالة الإلهية الأخيرة، بوصفها حسب التقليد الإسلامي أكمل الرسالات، وبالتالي فإن أولياء الله يمكن تصنيفهم حسب الشرائع التي ينتمون إليها. وابن عربي لايغمض أحداً حقه من أي ديانة في أن يكون كاملاً، ولكن هذا الكمال لايستوى عنده إذا لم يكن محاكياً لوضعية الأنبياء كلهم في التاريخ الذين ينتمي الأولياء إليهم.

تحصل هذه الفكرة على بعدها النظري التام عندما ينشئ ابن عربي هذه العلاقة الخاصة بين مفهوم «**الحقيقة المحمدية**» ومفهوم «**الإنسان الكامل**». إن محمداً (ﷺ) هو «**أكمل موجود في هذا النوع، ولهذا بُدء به الأمر وخُتم**»[2] فهو يمثل مستوى الأسماء الإلهية، الذي تكون كل الرسالات السماوية تعبيراً عنها في التاريخ والتي تنتهي في النبي محمد (ﷺ) الذي يُعطى جوامع الكلام والذي يكتمل به الدين وتنسخ الشرائع والأديان السابقة.

إن الإنسان الكامل هو هذا الذي يحقق الصفات الإلهية فيه أو يحقق صورة الله في العالم، وتحقيق هذا الكمال ينتهي بأن يلتقي بالصورة الأصلية لهذا الإنسان وهي صورة الحقيقة المحمدية، فكما يصفها شودوكيفيتش فإن الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل هما شيء واحد ولكن بمسارين مختلفين، والخلاف بينهما أن الحقيقة المحمدية تمثل الصورة الأصلية للإنسان في حين أن الإنسان الكامل هو قصد وغاية، والإنسان هو الوحيد القادر على التوجه نحو هذه الغاية لأنه خليفة الله على الأرض والمؤهل للارتقاء الروحي وتحقيق الكمال[3].

ولكن ابن عربي الذي يعلن دائماً عن ولائه للشريعة، لايقتصر على البعد النظري المجرد الذي ذكرناه للتو في حديثه عن الإنسان الكامل في علاقته مع الحقيقة

---

(1) William C. Chittick, **The Imaginal Worlds**, p. 23.

(2) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج. 1، ص. 214.

(3) M. Chodkiewicz, **The Seal of the Saints**, p. 79.

المحمدية، بل يذهب إلى الفهم الشائع عن علاقة المؤمن بالنبي، ليجعل هذا الفهم فهماً صوفياً أيضاً.

لقد أكد الإسلام دائماً على مكانة النبي محمد (ﷺ) كشخص في التاريخ، وقد جاء القرآن ليعبر عن هذه المكانة ويخاطب الناس عن الدور الذي يمثله بالنسبة لهم. لقد قال: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: 21]، مقدماً النبي على أنه نموذج قابل للاحتذاء. ومن جهة أخرى كانت السنة هي المصدر الثاني للإسلام التي يجب على المؤمن أن يحاكيها. لقد جعل التراث الصوفي من النبي محمد (ﷺ) المثال الذي لابد من احتذائه إذا كان المتصوف يتطلع إلى تحقيق كماله الروحي. إن محمداً الرجل الذي عاش في لحظة محددة من التاريخ أصبح بالمعيار الكوني الإنسان الكامل، وبالتالي أصبح معيار الولاية الصوفية، خصوصاً وأن الولاية بلغت في شخصه مداها[1].

في الفتوحات يقول ابن عربي إن محمداً قد حصل على فضائل لم يحصل عليها غيره من الأنبياء وهي جوامع الكلام، وإن نبوته لاتقتصر على اللحظة التاريخية التي ظهر فيها، على عكس بقية الأنبياء الذين كانوا أنبياء في اللحظة التي ظهروا فيها في التاريخ، ولذلك فإن كماله كإنسان يساعد كل من يسعى إلى هذا الكمال من البشر حتى لو لم يكونوا من أبناء شريعته، حتى لو كان سعيهم للكمال يتم بطريق المعرفة وليس الدين، لقد «**قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا سيد الناس يوم القيامة وعلل ذلك بكماله. . . .لعموم رسالته وشمول شريعته فخُص صلى الله عليه وسلم بأشياء لم تعط لنبي قبله وماخُص نبي بشيء إلا وكان لمحمد صلى الله عليه وسلم**»[2]. لذلك فإن شريعته للكل وإن رحمته للعالمين، وإن أمته تشمل جميع البشر، سواء آمنوا به أم لا[3].

إن الكمال الذي حمله النبي محمد (ﷺ) يختلف عن أي كمال آخر، فهو حقق بذاته الشخصين معاً: النبي المشرع والولي، وابن عربي عندما يتحدث عن النبي محمد لايفصل أبداً مفهوم الولاية عن النبوة في شخصه. وإذا كان محمد هو آخر الأنبياء فالمقصود هو النبوة التشريعية أما الولاية التي توفرت عليها شخصيته فهي

---

(1) C. Addas, **The Voyage**, p. 21.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 141، هذا النص أوردته اداس في كتابها المذكور.

(3) C. Addas, **The Voyage**, p. 22.

مازالت مستمرة بعده. وفي اصطلاحات ابن عربي فإن الفرق بين الجانبين هوالفرق بين النبوة بالمعنى الخاص بالانبياء أصحاب الشرائع، والولاية التي تخلو من التشريع، هذه الأخيرة هي مايستمر على يد الأولياء والعلماء وقد قال الحديث النبوي **«العلماء ورثة الأنبياء»** وهذه الولاية ليست فارغة في الحقيقة من التشريع مطلقاً، لأن العلماء يتابعون التشريع عبر الاجتهاد واستنباط الأحكام، وحتى في تفسير النصوص الدينية[1]، الأمر الذي يجعل من الوراثة لهذا الجانب من النبوة امراً لايتوقف طالما هناك بشر وطالما هناك حاجة إلى أحكام جديدة.

3 – ابن تيمية مع ابن عربي، قبول ونقد

3 – 1– البحث العلمي المعاصر وكتاب فصوص الحكم

لقد انتبه البحث العلمي المعاصر إلى تفاوت ما بين كتابي ابن عربي الأساسيين، (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم)، و كان ابن تيمية قبل البحث العلمي المعاصر قد تنبه إلى هذه المسألة وذهب نتيجة ذلك لبناء مواقف نظرية كاملة على هذا الأساس. يقول ابن تيمية عن نفسه: **«وإنما كنت قديماً ممن يحسن الظن بابن عربي ويعظمه لما رأيت في كتبه من الفوائد مثل كلامه في كثير من الفتوحات والكنة والمحكم والمربوط والدرة الفاخرة ومطالع النجوم ونحو ذلك، ولم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده ولم نطالع الفصوص ونحوه»**[2].

إن فكر ابن عربي كما رأينا ينهض على مجموعتين من المفاهيم، واحدة تمثل التنزيه الإلهي، من جهة، وواحدة تمثل من جهة أخرى التشبيه أو العلاقة مع العالم العيني.

إن كتاب (الفتوحات المكية) الذي يمكن عده الكتاب الرئيس لابن عربي، لم يقتصر في شرح مفهومي التنزيه والتشبيه على أنهما مرادفان لمفهومي الوجود وأحكام الوجود، أو مفهومي الذات والأسماء، فبالإضافة إلى جعل التنزيه الإلهي مرتبطاً بمفهوم الذات، ذهب ابن عربي في الكثير من الأماكن في الفتوحات إلى رفد هذا التنزيه ودعمه من خلال الأحكام أيضاً أو من خلال الأسماء الإلهية ذاتها، فالله وفق الانطباع الرئيس الذي يتركه كتاب الفتوحات منزه في ذاته وفي أسمائه كذلك.

---

(1) M. Chodkiewicz, The Seal of the Saints, p. 66.

(2) تقي الدين أحمد بن تيمية، **مجموعة الرسائل والمسائل**، تحقيق، رشيد رضا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ج. 1، ص. 179.

إن نظرية حسن الأدب مع الله كانت من الأشياء التي تمسك بها ابن عربي في كل كتاب الفتوحات والتي تقرر الحفاظ على تنزيه الله حتى في صفاته، ذلك أنه على الرغم من أن كل موجودات العالم والأحكام التي تحملها هي آثار للأسماء الإلهية إلا أنه سيكون من سوء الأدب مع الله أن نطلق عليه أسماء نقص تتسمى بها الموجودات، فالصفات التي تحمل على الإنسان مثل بخيل وجاهل مثلاً لا يجب أن نطلقها على الله: **«فما من اسم تسمى العبد به ولم يتسم الحق به، وكان في الخلق نعت نقص وسفساف خلق إلا والعقل والحق قد منع أن يطلق على الله ذلك الاسم أو ينسب إليه ذلك الخلق، ومع هذا فإنه يخبر بامور وفصول تقابل أدلة العقول، فهو الفعال لما يشاء والجاعل في خلقه مايشاء لااحتكام عليه وهوالحاكم لايُسأل عما يفعل وهم يسألون»**[1].

إن نظرية حسن الأدب مع الله لاتتناقض مع الجانب النظري في رؤية العالم عند ابن عربي، بوصف هذا العالم هو تجل للأسماء الإلهية، ولكن تحافظ على الشريعة ومقتضياتها، وعلى هذا التوازن الدقيق بين الدين كما فهمته عامة المسلمين وبين صناعة مفاهيم نظرية على أساس هذا الدين نفسه لصياغة تصور عن العالم. فمن زاوية التصور النظري: الأسماء الإلهية غير متناهية، وهي نفسها أحكام الموجودات بعد التفرد والتعين، وأن كل شيء في العالم هو محل لظهورها، ولكن من زاوية الدين، الأسماء الإلهية محددة بالعدد كأمهات كبرى للأسماء، وإن أي اسم أو محمول يمكن أن يلحق بالإنسان ويمكن اعتباره نقصاً لايجب إطلاقه على الله.

إن فكر ابن عربي مؤسس على مبدأ المشاركة وهذا المبدأ هو من أهم سمات رؤية الشيخ الأكبر للعالم، فالأسماء التي يتسمى بها الله هي ذاتها التي يتسمى بها الإنسان وباقي المخلوقات. الله عالم ومريد وغفور ورحيم ومتكلم وجواد . . . .، وهي ذاتها الأسماء التي ستجتمع بالإنسان بعد أن ألبسه الله إياها، ولكن رغم هذه المشاركة في الاسم وهي مشاركة حقيقية فإن الاختلاف يبقى قائماً بين الاسم عندما يحمل على الله وبين حمله على الإنسان، فما يحمل على الله أزلي وثابت، في حين مايُحمل على الإنسان محدث وزائل، **«ويستحيل على ذات الحق أن تجتمع مع الممكن في صفة فإن كل صفة يتصف بها الممكن يزول وجودها بزوال الموصوف بها**

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 242.

أو تزول هي مع بقاء الممكن كصفات المعاني والأولى صفات النفس»[1].

بل إن ابن عربي يذهب أكثر من ذلك ليؤكد أن الأسماء الإلهية رغم لانهائيتها فإن هناك من الأسماء مايبقى خفياً ولايتعلق بالكون ولا ينكشف في العالم، فهي خاصة بالله ولا يعلمها إلا هو، **«ولهذا قال وعلم آدم الاسماء كلها، وكل يقتضي الإحاطة والعموم الذي يراد به في ذلك الصنف، وأما الأسماء الخارجة عن الخلق والنسب فلا يعلمها إلا الله لأنه لاتعلق لها بالأكوان، وهو قوله عليه السلام في دعائه: واستأثرت به في علم غيبك يعني من الأسماء الإلهية»**[2]. فالتنزيه الإلهي وفق هذا المعنى لايقتصر على الذات بل على الأسماء التي لاتنكشف في الكون وتبقى خاصة إلهية.

في الفتوحات يؤكد ابن عربي أن الاختلاف بين مراحل الوجود ليس اختلافاً قائماً على الزمن، فليس هناك من انقطاعات في مراحل الوجود من أي نوع لازمانية ولامكانية، فالوجود متصل وإن المستويات التي يتحدث عنها هي مستويات بالرتب تعبّر عن تعدد أبعاد الوجود أكثر مما تعبر عن مستويات مستقلة عن بعضها، فالاستقلال أو الانفصال هو مجرد وهم. ولكن مع ذلك فإن هذه الرتب ليست شيئاً واحداً على مستوى القيمة، فهناك مراتب أكثر شرفاً وأهمية من مراتب أخرى، الأمر الذي يجعل من تعدد أبعاد الوجود تعدداً له معنى، بالإضافة إلى كونه تفسيراً للعالم. يقول الشيخ: **«وكل منفعل ففاعله أعلى منه في الرتبة، فلا تشهد الأشياء إلا بمراتبها لا بأعيانها، فإنه لافرق بين الملك والسوقة في الإنسانية، فما تميز العالم إلا بالمراتب، وماشرف بعضه على بعض إلا بها، ومن علم أن الشرف للرتب لا لعينه لم يغالط نفسه في أنه أشرف من غيره وإن كان يقول إن هذه الرتبة أشرف من هذه الرتبة، وهذا مقام العقلاء العارفين، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيراً في هذا المقام في حق نفسه وتعليماً لنا، إنما أنا بشر مثلكم، فلم ير لنفسه فضلاً علينا، ثم ذكر المرتبة وهي قوله: يوحى إلي»**[3].

إن الأمر الذي لاشك فيه أن كتاب الفتوحات يتضمن القول بوحدة العين وبأن مستويات الوجود هي مراتب لشيء واحد، كما يتضمن القول بأهمية العالم وفي الكيفية التي نجد فيها الله في العالم بوصفه صورته، ولكن لغة كتاب الفتوحات التي

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 271.

(2) سابق، ص. 69.

(3) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 225-6.

جهدت دائماً للبقاء في إطار مرجعية القرآن والسنة فتحت الباب على احتمالات ابقاء التمايز بشكل أو بآخر موجوداً بين الله والعالم عبر أكثر من صياغة نظرية واحدة، الأمر الذي جعل ابن تيمية مثلاً يقبل كتاب الفتوحات ولا يعترض عليه قبل قراءة فصوص الحكم.

بالإضافة إلى ذلك فإن كتاب الفتوحات يتفق مع التصور الحنبلي اتفاقاً كبيراً فيما يتعلق بتفسير القرآن. لقد أصبحت نظرية الحنابلة في مسألة رفض التأويل القائم على المجاز اللغوي تقليداً عقدياً عندهم، فرفضوا بالتالي أي تأويل لصفات الله التشبيهية، وأقروا تركها على حالها دون تدخل إنساني في الكشف عن معناها الحقيقي، فالتأويل الصحيح لايعرفه إلا الله عندهم، وفي هذا السياق نجد ابن عربي يتفق معهم في رفض تأويل الصفات التشبيهية، كما يتفق مع التيار الظاهري الذي يحمل رأياً مماثلاً في الصفات الإلهية. ويصرح الشيخ بأن صفات الله التشبيهية صحيحة تماماً ولايجوز تأويلها، ويذهب في هذا الاتجاه إلى انتقاد الأشاعرة الذين مارسوا تأويل هذه الصفات على أساس أنها مجازات لغوية، ويتهمهم بأنهم بقوا مشبهة رغم اعتقادهم بالتنزيه، يقول: «**ثم أن الأشاعرة تخيلت أنها لما تأولت قد خرجت من التشبيه وهي مافارقته، إلا أنها انتقلت من التشبيه بالأجسام إلى التشبيه بالمعاني المحدثة المفارقة للنعوت القديمة في الحقيقة والحد، فما انتقلوا من التشبيه بالمحدثات أصلاً، ولو قلنا بقولهم لم نعدل مثلاً من الاستواء الذي هو الاستقرار إلى الاستواء الذي هو الاستيلاء كما عدلوا . . . . ولاحاجة لنا إلى التكلف في صرف الاستواء عن ظاهره فهذا غلط بين لا خفاء به**»[1].

ويبدو واضحاً لقارئ ابن عربي أن موقفه هذا يصدر عن تصوره الكوني الذي يرى أن كل موجود في العالم هو صورة الله، والإنسان بالتحديد هو الصورة الأكثر مطابقة لصورة الله، حسب الحديث النبوي «**خلق الرحمن آدم على صورته**»، وبالتالي فإن التشابه بين الاثنين عند الشيخ أمر تقتضيه رؤيته الكونية، لذلك لم يعترض على فهم الصفات التشبيهية لله كما هي، وبذلك التقى بهذا الموقف مع التيارات الحرفية في فهم القرآن. ولكن خلافه عنهم بأنه مع قبول هذا الجانب فإنه لم يقتصر عليه، بل دعا إلى ضرورة أن يُستكمل قبول التشبيه بالتنزيه، الأمر الذي يجدد عند ابن تيمية قبوله لكتاب الفتوحات.

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 43-4.

عندما نأتي إلى كتاب الفصوص فإننا نجد أنفسنا أمام حالة تستحق التوقف والبحث العلمي، ذلك أن ابن عربي في الفصوص كان حاسماً في مفاهيمه، فقد دفع بالجوانب التي تؤكد وحدة الله مع العالم خطوة إلى الأمام وجعلها أكثر وضوحاً. دون أن يعني ذلك أنه تخلى عن أساسياته التي تحافظ على التنزية الإلهي من جهة وعلى التشارك بين الله والعالم من جهة أخرى. إنما أصبح التنزيه الإلهي يقتصر في الفصوص على مفاهيم قليلة، مثل مفهوم الغنى الإلهي مقابل الافتقار للإنسان. أما فيما يتعلق بالصفات فقد جعل منها ذلك المستوى الذي يتطابق مع العالم. وحتى مفهوم الذات اللامتعينة الذي حافظ عليه في الفتوحات لانجده بالوضوح نفسه في الفصوص إذا لم نقل أنه لم يعتمده. وقد جاءت عبارات ابن عربي في هذا الصدد صريحة جداً.

يبدأ الفصوص في الكلمة الآدمية التي تنص على أن الإنسان هو الصورة التي أراد الله أن يرى نفسه فيها، ويتابع، بأن الله وصَف نفسَه لنا بنا، فإذا شهدناه شهِدنا نفوسنا، وإذا شَهدنا شَهد نفسه، وفي عبارة أكثر وضوحا وتعبيراً تضع حداً فاصلاً بين التنزيه والتشبيه لايقبل التأويل، «**وإن وصفنا بما وصف نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق، وليس إلا افتقارنا إليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه**»[1]. ويتابع الفصوص على هذا النمط من تأكيد التنزيه الإلهي القائم على غنى الوجود فحسب، أما العالم فأهم خاصية له هي أنه فقير إلى الوجود، ولايترك ابن عربي في هذا الكتاب تلك الهوامش والشروحات الكثيرة التي نراها في الفتوحات من زيادة في التنزيه الإلهي الذي يتجاوز مجرد معادلة الغنى والفقر.

يبدو أحياناً ابن عربي في كتاب الفصوص وكأنه يكرر عبارات وردت في الفتوحات بطريقة مماثلة، إلا أن هذا التكرار يريد ضمناً أو صراحة التأكيد على وجه واحد من وجوه تصور ابن عربي للعالم، ويأتي هذا التكرار إلى جانب تأكيد آخر تُختصر فيه العلاقة بين التنزيه والتشبيه إلى مصطلحين محددين، الأمر الذي يجعل من الفصوص كتاباً محدداً أكثر، وقائماً على مفاهيم متقابلة. فابن عربي لايذهب إلى هذا التنوع الكبير الذي نجده في الفتوحات حول علاقة الله بالعالم، بل جملة مفاهيم تستقطب الموقف بصورة أكثر وضوحاً. ولكن هذا لايعني أن الكتاب سهل.

لنلاحظ تلك العبارات التي تقتصر على جانب واحد فقط من تفسير العلاقة بين

---

(1) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج. 1، ص ص. 48-54.

الله والعالم، «والعين واحدة واختلفت الأحكام»[1]، «بل صورة واحدة في مرايا مختلفة»[2]، «جمع وفرق فإن العين واحدة، وهي الكثيرة لاتبقى ولا تذر»[3]. «ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذم؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له كما هي صفات المحدثين حق للحق. . . ، فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود، فعم ماذم وحمد، وماثم إلا محمود مذموم»[4]، «فإذا ثبت أن الوجود للحق لا لك، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق. وإن ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك. وإن كان الحاكم الحق، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك، والحكم لك عليك، فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك، ومايبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك. فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود. فتعين عليه ماتعين عليك، . . . . .فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده، لذاك الحق أوجدني فأعلمه فأوجده»[5]. «فلا أُعرف إلا بك كما أنك لا تكون إلا بي»[6]. «فكل ماندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات. فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات»[7]. «فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى فهو حق مشهود في خلق متوهم»[8].

نلاحظ أن ابن عربي لم يعد يركز على هذا الجانب اللامتعين الذي تتسم به الذات أوالوجود المحض وهو الذي كان مفهوماً أساسياً في الفتوحات، وهذا المفهوم، مفهوم الوجود اللامتعين حافظ على بعد خصب في فكر ابن عربي، إلا أنه في الفصوص قد تم استبداله بمفهوم آخر يشدد بالمقابل على تحديد الحق وبشكل ما على تعينه، يقول:

---

(1) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج. 1، ص. 77.
(2) سابق، ص. 78.
(3) سابق، ص. 79.
(4) سابق، ص. 81.
(5) سابق، ص. 83.
(6) سابقن ص. 92.
(7) سابق، ص. 103.
(8) سابق، ص. 108.

«وما رأينا في آية أنزلها أو إخبار عن أو صلة إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيهاً كان أو غير تنزيه. أوله العماء الذي مافوقه هواء وما تحته هواء. فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق. ثم ذكر أنه استوى على العرش، فهذا أيضاً تحديد. ثم ذكر أنه في السماء وأنه في الأرض وأنه معنا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عيننا، ونحن محدودون، فما وصف نفسه إلا بالحد. وقوله ليس كمثله شيء حد أيضاً إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة. ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود، فالإطلاق عن التقييد تقييد، والمطلق مقيد بالإطلاق لمن فهم، . . .فهو محدود بحد كل محدود. فما يحد شيء إلا وهو حد الحق، فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات، ولو لم يكن الأمر كذلك ماصح الوجود. . . .فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير»[1].

لقد تحول لله أو ذاته من كونه وجوداً محضاً غير متعين إلى روح سارية في العالم، الأمر الذي يجعل النص يبدو ميالاً في فهم العالم على الموجودات أكثر من الوجود.

في نص آخر: **«فقل في الكون ماشئت: إن شئت قلت هو الخلق، وإن شئت قلت هوالحق، وإن شئت قلت هو الحق الخلق، وإن شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه، وإن شئت قلت في الحيرة في ذلك. . .ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور ولا وصفته بخلع الصور عن نفسه»**[2].

التنزيه الإلهي يصبح من زاوية أخرى عملية معرفية فقط تتبع الطريقة التي ينظر فيها أحدنا للعالم، ويحصل هذا التنزيه عندما يتجرد العقل لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، وبطبيعة الحال فإن اقتصار العقل على نفسه في التجريد ليس عملية معرفية كاملة، إذا لابد من العالم العيني لتكتمل المعرفة، **«فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه. وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله، فنزه في موضع وشبه في موضع، ورأى سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية، وما بقيت له صورة إلا ويرى عين الحق عينها»**[3].

---

(1) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج. 1، ص. 111.

(2) سابق، ص. 112.

(3) سابق، ص. 181.

هناك نصوص أخرى كثيرة ترفد هذه النصوص بالمعنى نفسه، والأمر الذي يستحق الملاحظة هنا أن الكثير من العبارات الواردة هنا قد وردت سابقاً في الفتوحات، ولكن ابن عربي يحاول أن يجعل منها النصوص الوحيدة في الفصوص، فالتأكيد على جانب واحد من الفتوحات هو نوع من دفع الأفكار إلى نتائج محددة وإلى قصر القول على قول واحد. ويوضح تكرار ابن عربي لبعض المفاهيم على هذا الميل الخاص في الفصوص مثل مفهوم **«سريان الحق»**، وأن الحق **«محدود بحد كل محدود»**، كل ذلك يشكل ممارسة ليست مطابقة تماماً لتلك التي نقرأها في (الفتوحات).

هناك عوامل أخرى تاريخية ستجعل من كتاب الفصوص الأكثر شهرة من مجموع كتب ابن عربي، فهو كتاب صغير يقارب الـ (180) صفحة على تحقيق العفيفي له، وهو كتاب أقرب للتناول من (الفتوحات)، ومفاهيمه أكثر دقة وتركيزاً وأقل عدداً، وهو يحسم الرؤية للعالم بوصفها صيغة محددة، كل ذلك سيجعل من هذا الكتاب الأكثر تداولاً بين الأوساط التي تأثرت بفكر ابن عربي، وسيصبح **«البيان»** التعليمي والإرشادي لكثير من الطرق الصوفية، ولكل من يريد أن يتعرف على فكر الشيخ. وهناك كثيرون إذا لم يكن معظم قراء ابن عربي اقتصروا في قراءتهم للشيخ على هذا الكتاب فقط.

وهو الكتاب الذي سيتعرض إلى شروحات كثيرة تضيف إلى مضمونه أشياء جديدة. أحياناً تكون هذه الشروحات تأويلاً لابن عربي، وأحياناً تجعل منه نظاماً فلسفياً شبيهاً بالأنظمة اليونانية، وأحياناً سيبدو ابن عربي أقرب إلى ابن سينا.

لو أخذنا واحداً من أشهر المصطلحات التي تُنسب إلى ابن عربي والتي لخصت عند الكثيرين كل مذهبه، وهو **«وحدة الوجود»**، لوجدنا أن هذا المصطلح لم يقل به الشيخ الأكبر ولكنه نُسب إليه في القرن الأول بعد موته، وأصبح كل فكره يُفسر على أساسه. هذا المصطلح أصبح سائداً في الهند وقد هوجم ابن عربي على أساسه، مثل ذلك النقد الذي وجهه أحمد سير هندي إليه[1]. إن هذا المصطلح كان تأويلاً لفكر ابن عربي على أساس كتاب (الفصوص)، وهذا المفهوم، حسب بعض الباحثين، لم يُبتكر لأن فكر ابن عربي يتضمنه بالضرورة، ولكن بسبب ميول أتباعه وبسبب اتجاه

(1) W. Chittick, The Self-Disclouse, p. xv.

الفكر الإسلامي الذي تطور بعد ابن عربي[1]. ومن الممكن القول إن واحدة من أهم هذه التوجهات هي سعي الفكر الإسلامي، بشكل خاص في إيران، للتوفيق بين حقول الفكر الثلاثة، الكلام والفلسفة والتصوف. وكان أول من بدأ هذا التوجه تلميذ ابن عربي المباشر من أصل فارسي، صدر الدين قونوي (ت. 673 هـ/ 1274)، ، الذي قال بمفهوم «**وحدة الوجود**» وكان أول من أعطى تفسيراً فلسفياً منتظماً لفكر ابن عربي.

لقد ذهب شارحو الفصوص تحت إيحاءات القونوي بدفع الكتاب باتجاه فلسفي أبعده عن أهدافه الروحية. وبطبيعة الحال فإن الفصوص لايتناقض كلياً مع الفلسفة ولكن هذه التفاسير التوفيقية، خصوصاً مع الفكر المشائي، طغت على الجوانب الأخرى وطمستها. لقد حاول القونوي إنشاء هذا التوفيق بين الفلسفة المشائية وكتاب (الفصوص) خصوصاً، وفق توجهات خاصة به ومختلفة عن توجهات ابن عربي. وقد حذا المفسرون اللاحقون طريقة القونوي في منح فكر ابن عربي في كتابه الفصوص تأويلات لايمكن اعتبارها مطابقة لفكر المعلم. لقد جاء الجَندي تلميذ القونوي ليفسر الفصوص على ضوء تعليمات معلمه، ثم قدّم عبد الرزاق القاشاني (ت. 730 هـ/ 1330)، تلميذ الجَندي، تفسيره الخاص، الذي تبعه داوود القيصري (ت. 751 هـ/ 1350) تلميذ القاشاني بتفسير آخر وضع مسألة الوجود في قلبها.

هذه التفاسير أعطت فهماً خاصاً عن فكر ابن عربي، خصوصاً أنها اقتصرت في عملها على الفصوص، الأمر الذي سيقلص من حدود فكر ابن عربي الواسعة التي كانت تحاول الإجابة عن كل الأسئلة المثارة في الفضاء الإسلامي، وتجعل منه فيلسوفاً يتكلم بالمصطلحات الكلامية والفلسفية، وربما تُضيق أفق فكره ليصبح فكراً في الوجود فحسب وفق صيغة محددة لهذا الوجود. ومن جهة أخرى جعلت هذه التفاسير من ابن عربي مفكراً نخبوياً بسبب التفسير الفلسفي المنظومي[2].

في تفسير مشابه ولكن بصياغة أخرى يؤكد باحث آخر الأمر نفسه. ابن عربي، كما تلاحظ اداس، كان حريصاً على صك مفاهيم خاصة مستوحاة من القرآن أو السنة، وعلى أن لايتبنى أو يستعير مفاهيم يونانية، فبدلاً من الهيولى يبتكر ابن عربي مفهوم الهباء، التي استعيرت من النبي محمد (ﷺ)، وكذلك عندما يأتي للحديث عن

---

(1) Chittic, **The Imaginal Worlds**, p. 15.

(2) Chittic, **The Sufi Path**, pp. xviii-xix.

العقل الأول يستخدم بدلاً منه مفهوم القلم القرآني، بالإضافة لمفهوم الأعيان الثابتة الذي لانجده في المراجع اليونانية بل هو أقرب إلى التراث المحلي، أي إلى مفهوم شيئية المعدوم المعتزلي، وغيره.

لكن شارحي كتاب (الفصوص)، اتجهوا توجهاً آخر كي يجعلوا منه فكراً فلسفياً مجرداً. القونوي الذي كان أول من استخدم مفهوم **«وحدة الوجود»** في تفسيره لابن عربي قد نحا بهذا الفكر نحو التجريد، مما جعل العقل الغربي لاحقاً يرحب بهذا التفسير ويفهم فكر ابن عربي على أساسه. أما القيصري فقد أعطى مفهوم وحدة الوجود أكمل تفسير منتظم، فجعل منه في المقابل نظاماً فلسفياً مغلقاً. هذه النزعة الفلسفية استأثرت بمجموعة من المفسرين الإيرانيين الذين تشكل عقلهم الفلسفي على مبادئ مدرسة ابن سينا[1].

إن كتاب الفصوص يتمتع بخصوصية بالغة داخل فكر ابن عربي، وهو لم يعد يُقرأ غالباً في الأوساط الفكرية دون تفسير من هذه التفاسير أو دون معلم متخصص. وقد شكل هذا الكتاب إحراجاً بالغاً لعدد كبير آخر من أتباع ابن عربي، من جهة أخرى، فقد أتعب هذا الكتاب عبد الغني النابلسي في محاولة تفسيره بطريقة تتفق مع الفتوحات، كما ذهب البعض في مبالغة لم يُبرهَن عليها إلى أن كتاب (الفصوص) ليس من تأليف الشيخ بل هو موضوع من تلامذته[2].

3 – 2 – مسائل الخلاف بين الشيخين: حدود النقد ومشكلة المرجعية

إن بعض النقاط التي أوردها البحث المعاصر عن الفصوص وعن دور التلاميذ في شرحه قد نوه لها ابن تيمية، طبعاً مع وجود نقاط أخرى خاصة بابن تيمية نفسه.

إن نقد ابن تيمية لابن عربي لا يمكن فهمه دون الانتباه إلى المسائل الرئيسة التي يركز عليها في نقده، وهي أصلين من أصول أفكار ابن عربي كما يسميها ابن تيمية، هذا النقد الذي حصره ابن تيمية في نقاط محددة في مجموع رسائله، لايأتي على ذكر فكرة الولاية[3]:

---

(1) Addas, **The Voyage**, p. 81.

(2) http://www.sudansite.net/index.php

(3) إن تحديد ابن تيمية للنقاط التي ينتقد فيها ابن عربي، وإصراره على ضرورة نقد أصلين من أصول فكره بوصفهما الأكثر جوهرية في هذا الفكر، وعدم ذكر فكرة الولاية يجعل نقد ابن تيمية مختلفاً عن نقد ابن خلدون وأكثر دقة منه. طبعاً يورد ابن تيمية رأيه في فكرة الولاية في مناسبات=

1- الأصل الأول هو القضية الإسلامية المركزية التي اشتغل الفكر الإسلامي كله عليها، وهي مسألة تنزيه الله، هذه القضية كانت الأهم ومركز العمل الفكري النظري في الإسلام، والتي رأى ابن تيمية أنها تهددت في كتاب (الفصوص) وأصبحت مُغيبة في البناء النظري اللاحق على ابن عربي، فنظريات «**وحدة الوجود**»، و«**الوحدة المطلقة**» و «**الحلول**» هي تلك التي نزعت نحو إدماج الله في العالم بأشكال مختلفة ولكنها كلها تشترك حسب شيخ الإسلام بأنها لم تعد تأبه لفكرة استقلال الله عن العالم، ولم تعد تضع فكرة تنزيه الله عن العالم في مركز اهتمامها. ويضع ابن تيمية لهذا الأصل عنواناً هو «**وجود الخلق نفس وجود الحق**».

2- الأصل الثاني يتعلق بالأعيان الثابتة، حيث يعتقد ابن تيمية أن هذا الأصل خطير لأنه يقر بوجود ممكنات أزلية مصاحبة لوجود الله ذاته، وبأن هذه الممكنات التي يسميها الشيخ الأكبر بالأعيان الثابتة تملك استقلالاً بذاتها من حيث هي ماهيات محددة ونهائية وباقية أبداً في ذات الله. يبدأ ابن تيمية نقاشه مع ابن عربي بهذا الأصل.

إذا كان هذان الأصلان قد تم التركيز عليهما في كثير من البحوث الحديثة بوصفهما يفسران لحد ما خصومة ابن تيمية لابن عربي، فإن هذا النقاش قد اقتصر عند الدارسين الأكاديميين على مبدأ أنه قضايا فلسفية مُختلف فيها، واقتصر عند أتباع الطرفين من المسلمين على المستوى الديني فقط وعلى السؤال العامي الذي يريد أن يقرر بسرعة فيما إذا كان ابن عربي ملحداً وكافراً أم لا؟

وبالتالي فإن هذا النقاش عند الطرفين كان مجرداً عن سياقات فكر ابن تيمية الأخرى، ولم يبلغ هذا النقاش مرتبة اعتبار هذه المسائل مركزية في الفضاء الثقافي العربي الإسلامي يؤدي نقدها أو قبولها إلى إنشاءات نظرية تصوغ بأشكال متعددة موقف الثقافة العربية الإسلامية من العالم، بغض النظر عن الجانب الديني الذي

= أخرى مثل كتاب منهاج السنة النبوية، ويعلن عدم اتفاقه معها معتمداً على بيت من الشعر ورد على لسان ابن عربي يعلن الإعلاء من شأن الولاية على حساب النبوة. إن الأمر المؤكد أن نظرية ابن عربي عن الولاية لاتتفق مع بيت شعر الوارد، ولكن علينا التنويه هنا أن فكرة الولاية لم تكن هي أكثر ماركز عليه ابن تيمية في نقده لابن عربي، وحتى في منهاج السنة، لايقول إن ابن عربي كان متأثراً بنظرية الإمامة الاسماعيلية كما قال ابن خلدون، ولكن يشير إلى أن ثمة بعض التشابه بينهما.

أسيء فهمه بشكل ملحوظ عند أتباع الشيخين، إذ لم يعد النقاش بين الطرفين يتناول البنية العميقة لفكريهما التي نستطيع أن نعتبرها متقاربة لحد كبير وينطبق على إحداها ماينطبق على الأخرى من نقد. بل اقتصر على تكفير ورد تهمة التكفير دون أي معرفة حقيقية بفكر الأساتذة. الأمر الذي يجعلنا نعتقد أن أتباع الشيخين لم يمارسوا أي نقاش جدي لفكر شيوخهما، على طول قرون من الزمن، بقدر ما كانت المسألة بالنسبة لهما اتهامات وتبرئة من الاتهامات يصعب تسميتها نقاشاً.

إن ماهو أكثر أهمية والذي لم ينتبه له أتباع الشيخين معاً أن فكر الأساتذة متقارب لحد التشابه في أكثر المسائل حساسية، الأمر الذي يجب أن يدفعنا اليوم إلى الانتباه للذات وإلى فهم أنفسنا فهماً أكثر موضوعية، بل إلى تغيير جذري للممارسة السجالية القديمة وجعلها حواراً خلاقاً يعتمد طريقة الشيخين في بناء المفاهيم وتشييد أبنية نظرية عن العالم، حواراً لايتوقف عند العبارات الإنشائية التي تكفر أو تبرىء، بل حواراً يحفر في الأسس النظرية لفكريهما معاً. لقد كان تأثر ابن تيمية بابن عربي يأخذ الاتجاهين معاً، بمعنى أنه كان، من جهة، تأثراً مطابقاً في قضاياه لقضايا ابن عربي، ومن جهة أخرى تأثراً خلاقاً أعاد استثمار فكرة الاختلاف في (الفتوحات المكية)، الكتاب الذي كان يتدارسه ابن تيمية مع اصدقائه عندما كانوا يجلون الشيخ، ليعيد صياغتها بشكل يجعلها المفهوم المؤسس للعالم في مواجهة مبدأ الوحدة الذي ذهب كتاب الفصوص إلى أبعد حد ممكن فيه.

إن متابعة هذا النقاش اليوم والبرهنة على أنه يتناول مسائل يتم تداولها داخل الاهتمامات النظرية الواحدة بين الشيخين يجعل من فهمنا لنقد ابن تيمية فهماً أعمق من زاوية أنه نقد يتعلق بالكيفية التي تنظر فيها الثقافة العربية للعالم. هذه الكيفية تتضح لنا حينما نلمس عمق العلاقة بين فكر الشيخ الأكبر وفكر شيخ الإسلام، وبشكل خاص في المخطط العام لبناء الكون. هذا التأثر سيفسر لنا الكثير من حرص وحذر ابن تيمية في مناقشة بعض المسائل عند الشيخ الأكبر، وسيجعل من الصعب الذهاب أبعد من ذلك والقول إن ابن تيمية لم يفهم ابن عربي، كما يفترض ألكسندر كنيش[1]، فإذا كان هناك عدم وضوح في نقد ابن تيمية لابن عربي فإن هذا ناتج عن

---

(1) Alexander D. Knysh, **Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition, The Making of a polemical Image in Medival Islam** (Albany: State University of New York Press, 1999) p. 109.

قلق ابن تيمية في أن ينجح أم لا في رسم خط فاصل بين نظريته في الخلق ونظرية ابن عربي في التجلي رغم تشابه الاثنتين.

بالنسبة للأصل الأول، سؤال الثقافة العربية الإسلامية المركزي، التنزيه والتشبيه الإلهيين، والمفاهيم المرادفة، حيث يجب أن يدخل الله في علاقة حميمة مع العالم، من جهة، ويحافظ على عدم تعينه بوصفه ذاتاً مجردة (منزهة)، من جهة أخرى.

نرى ابن تيمية يحرص بالدرجة نفسها من حرص ابن عربي على الحفاظ على التنزيه الإلهي، ولكنه يعتقد أن كتاب الشيخ الأكبر (فصوص الحكم) قد خفض من هذا التنزيه ولم يعد يحتل عنده تلك المكانة المركزية التي كانت له في (الفتوحات المكية)، وصار الله في هذا الكتاب أكثر اتحاداً مع العالم مما كان عليه الأمر في مؤلفات ابن عربي الأخرى.

إن مشكلة كتاب (الفصوص) لاتقتصرعلى الكتاب نفسه، بل إن هذا الكتاب جعل من الممكن لأشكال أخرى من التفكير في العالم أن تولد، أشكال تذهب إلى تجريد الله من استقلاله عن العالم وتجعله مُستغرَقاً كلياً في الموجودات المتعينة. ابن سبعين في نظرية الوحدة المطلقة، والتلسماني في موقف مماثل، من أبرز الأمثلة على ذلك بالنسبة لابن تيمية. وابن تيمية يعرف كما لاحظ البحث العلمي المعاصر مسؤولية تلاميذ ابن عربي في التشديد على مفهوم الوحدة بين الله والعالم، الأمر الذي أعطى كتاب (الفصوص) صياغة فلسفية محددة.

ابن تيمية في نقده لفكر ابن عربي يدرك تماماً الفرق بين (فصوص الحكم) وبين المؤلفات الأخرى وأولها (الفتوحات المكية)[1]. ونتيجة لإدراكه هذا نجد أن نقده لايعتمد لغة واحدة، فهو يركز هجومه الشديد على (الفصوص) وفي الوقت نفسه يحاول أن ينصف الشيخ الأكبر عندما يتعلق الحديث بالقضايا الواردة في المؤلفات الأخرى، الأمر الذي يجعل من هذا النقد متردداً بين نوعين من العبارات، تارة يمتدحه وأخرى يهاجمه بعنف، تارة يعتبر ابن عربي لم يغادر حظيرة الإسلام وأخرى يُعده كافراً، تارة يعترف بتعقيدات فكر ابن عربي وبضرورة أن لانطلق حكماً نهائياً عليه وتارة أخرى يتهمه بالإلحاد، تارة ينسبه إلى الاتحادية وأخرى يقول عنه أنه حافظ على الفرق بين الله والعالم.

---

(1) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 1، ص. 179.

* إن هذا التضارب في النقد لايمكن تفسيره إلا على أساس الفرق بين (الفصوص) و بقية مؤلفات ابن عربي، وعلى أساس الفرق أيضاً، بين حقيقة فكر ابن عربي الذي يعترف بالتنزيه وعلى أن ذات الله هي الوجود اللامتعين، وبين الدور الذي لعبه كتاب (الفصوص) في ولادة شخصيات صوفية لاحقة لم تكترث لفكرة التنزيه الإلهي بالدرجة نفسها من اكتراث كتاب الفتوحات، من جهة أخرى.

هذه الوضعية المعقدة لفكر ابن عربي جعلت نقد ابن تيمية مضطرباً ومتردداً في إطلاق حكم نهائي على فكر الشيخ الأكبر، إضافة إلى أن تأثر شيخ الإسلام بكتاب (الفتوحات) جعل الأمر أكثر تعقيداً في فهم العلاقة بين الشيخين. ولكن مع ذلك فإن هناك من النقاط الإيجابية التي يتوجب تقديرها في نقد ابن تيمية، وهي تجنبه توجيه اتهامات ضد ابن عربي لاتتمتع بسند واضح، مثل ما فعل سعد الدين التفتازاني.

لقد اعتقد ابن خلدون، على سبيل المثال، أن نظرية ابن عربي في الولاية متأثرة بفكرة الإمامة الشيعية[1]، وذهب سعد الدين التفتازاني، الذي انتقد ابن عربي من وجهة نظر أشعرية/ ماتريدية، إلى اتهام ابن عربي بأنه مدمن على الحشيش، وأنه بسبب ذلك كان يترك خياله وأوهامه تتحدث عنه[2].

كان ابن تيمية حريصاً لحد كبير على التركيز على الجوانب الفكرية المتوفرة في فكر الشيخ الأكبر، لذلك لانجد مثلاً قولاً صريحاً منه في أن ابن عربي تأثر بفكرة الإمامة الاسماعيلية في نظريته في الولاية، ولكنه ينوه في منهاج السنة النبوية إلى وجود بعض التشابهات في الفكرتين، الإمامة والولاية[3].

إن كل مايمكن قوله في هذا السياق أن ابن تيمية ذهب إلى تكفير ابن عربي في الوقت الذي لم يكن هو نفسه متأكداً من هذا الأمر، وهو شيء لايبدو متسقاً مع آراء ابن تيمية الأخرى في الشيخ الأكبر، بل على العكس من ذلك نجد ابن تيمية يتجنب في أكثر من موضع واحد إطلاق حكم على ابن عربي، وخصوصاً في مسألة التكفير. وهذا التردد يبدو واضحاً في النص التالي الذي يتحدث فيه عن ابن عربي، «**فهو أقربهم إلى الإسلام لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد كثيراً، ولأنه لايثبت على الاتحاد ثبات غيره، بل هو كثير الاضطراب فيه، وإنما هو قائم مع خياله الواسع**

---

(1) Knysh, **Ibn 'Arabi**, p. 193.

(2) Ibid, p. 151.

(3) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، ج. 4، ص. 149.

الذي يتخيل فيه الحق تارة والباطل أخرى، والله أعلم بما مات عليه»[1]. ويؤكد شيخ الإسلام حيرته في ابن عربي مع تشديده على إسلامه وإيمانه وعلى أن الله سيغفر له، فيقول: «**والله تعالى أعلم بما مات الرجل عليه، والله يغفر لجميع المسلمين والمسلمات، المؤمنين والمؤمنات، الأحياء منهم والأموات**»، ويورد الآية القرآنية التي تدعو الله أن يغفر للمؤمنين وأن يخلص الناس من الحقد عليهم، «**ولاتجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا**»[2].

ولايتوقف الأمر عند ذلك، بل يذهب ابن تيمية في نصوص أخرى ليبرىء ابن عربي من آراء قالها غيره من المتصوفة/الفلاسفة، مثل القونوي، وابن سبعين، والتلمساني، خصوصاً مسألة الوحدة المطلقة بين الله والعالم، الأمر الذي يوجب التحفظ في نصوص أخرى تذهب إلى تكفير ابن عربي واتهامه بالإلحاد.

ولكن يبدو أن ماشاهده ابن تيمية في عصره من تأويل التصوف بطريقة غير ملائمة، بالإضافة إلى صراعه مع الطرق الصوفية التي جعلت من شخصية الولي شخصية مقدسة وصاحب سلطة مطلقة، بالإضافة إلى نزعة التوحيد بين الله والعالم، دفعه إلى الاعتقاد أن كتاب (فصوص الحكم)، كان مسؤولاً إلى هذه الدرجة أو تلك عن كل ذلك. ومع ذلك فإن هذا لايبرر التشدد في اللغة المستعملة ضد ابن عربي، ولا اتهامه بالكفر أو الإلحاد وهو الذي مازال يعتقد أن الشيخ الأكبر هو الأقرب للإسلام.

في مقارنة بين ابن عربي وبقية المتصوفة يحافظ ابن تيمية على القول إن ابن عربي أقربهم للدين حسب فهم ابن تيمية له، ففي مفاضلة بين التلمساني وابن عربي يقول ابن تيمية: «**(وأما) الفاجر التلمساني فهو أخبث القوم وأعمقهم في الكفر فإنه لايفرق بين الوجود والثبوت كما يفرق ابن عربي**»[3]. وفي إدانة مذهب الوحدة المطلقة الذي يطابق بين الله والعالم، وهو الأمر الذي رأي فيه ابن تيمية خطراً حقيقياً على الشريعة لأن هذا التوحيد بين الله والعالم يؤدي حسب رأيه إلى إضاعة الفارق بين الخالق والمخلوق، بين الله والعبد، وبالتالي إلى التفريط بالتكاليف الشرعية، يبرىء ابن تيمية ابن عربي من كل ذلك، ويعده «**أقربهم إلى الإسلام**

---

(1) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**،ج. 4، ص. 8.

(2) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 1، ص. 182.

(3) سابق، ص. 184.

وأحسن كلاماً في مواضع كثيرة، فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر فيقر الأمر والنهي والشرائع على ماهي عليه، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات، ولهذا كثير من العباد يأخذون من كلامه سلوكهم فينتفعون بذلك»[1].

وابن تيمية يعرف أن ابن عربي ليس من بين هؤلاء الذين تمسكوا بمفهوم الوحدة المطلقة الذي يُحمّله ابن تيمية كل مسؤولية التجديف بالدين والابتعاد عن الشريعة، فهو يكرر أن ابن عربي **«لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره»**، وأنه يفرق بين **«الظاهر والمظاهر»**، ويفرق بين **«الوجود والثبوت»**، وبين **«المطلق والمعين»**، وأن ابن عربي لايذهب في مبدأ السلب أو تجريد الله عن صفاته وتعطيلها كما عُرف عن ابن سبعين والقونوي، ولأنه كذلك فهو أقرب هؤلاء إلى الإسلام[2].

الأصل الثاني الذي ينتقد فيه ابن تيمية ابن عربي، هو نظرية الأعيان الثابتة، ومع هذا النقد يبدأ في الظهور تأثير ابن عربي. لقد اعتقد الشيخ الأكبر بضرورة أن تكون صور الموجودات تقع في مرحلة قبل الوجود الحسي، لأن هذا مايقتضيه العلم الإلهي الذي يجب أن يسبق وجود الموجود فعلياً، وهذا من حيث المبدأ سيوافق عيه ابن تيمية. ذلك أن خلق العالم أو تجلي الله في العالم يتم عند ابن عربي على مرحلتين، الأولى هي الفيض الأقدس حيث يتجلى الله لذاته داخل ذاته على هيئة أعيان ثابتة، وهذه الأعيان هي صور الأشياء في علم الله التي ستوجد في العالم في المرحلة التالية كموجودات عينية.

المرحلة الثانية هي مرحلة التجلي المقدس حيث تصبح هذه الأعيان العلمية موجودات فعلية داخل العالم، فصورة زيد التي كانت في علم الله عيناً ثابتة أصبحت زيداً الشخص الموجود والمحسوس، وصورة شجرة الزيتون أصبحت شجرة الزيتون المحددة تلك، وهكذا. وابن عربي لايقصد بداخل الذات وخارج الذات أن الذات هي حيز مكاني محصور، بل يقصد الذات بوصفها حيزاً وجودياً يفصل اعتبارياً بين التعين الوجودي وعدمه.

3 - 3 - مخطط كوني مشترك ومفاهيم مختلفة

الخلق عند شيخ الإسلام ابن تيمية يتبع المخطط نفسه، إن الله يخلق العالم على

---

(1) سابق، ص. 183.

(2) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 4، ص. 31.

مرحلتين، مرحلة الحدوث ومرحلة الخلق، الأولى تحصل داخل الذات الإلهية حيث ينتج عن الصفات الإلهية الكلية تعينات فردية محددة، فصفتي الإرادة والعلم، تنتجان (إرادات معينة) و(تصورات معينة)، أي تعينات علمية ومرادات فردية. ويسمي ابن تيمية هذا (التصور المعين) بأنه صورة وممكن[1]، وهي عنده صورة تمكث في هذه المرحلة داخل الذات الإلهية، ثم تصبح هذه الإرادات والتصورات المعينة، في مرحلة الخلق التالية أشياء عينية خارج الذات وهي التي يسميها مرحلة الخلق. وابن تيمية يحرص بدقة على التمييز بين الحدوث والخلق، فكل منهما غير الآخر في سيرورة وجود العالم عن الله.

إذن رغم اختلاف المصطحات فإن المخطط الكوني واحد، وهو مخطط قد شكل إغراء كبيراً لابن تيمية لأنه قدم له بديلاً فلسفياً عن الكواكب والعقول السماوية التي أخذ بها الفلاسفة والتي لعبت عندهم دور الوسيط بين الله والعالم.

الصفات الإلهية عند ابن تيمية هي كليات يسميها أجناساً وأنواعاً، بينما هي عند ابن عربي أحكاماً معقولة كلية، وهاتان التسميتان للأسماء الإلهية تعنيان الشيء نفسه، ووظيفتهما ووضعيتها النظرية داخل المخطط الكوني واحدة. الأسماء الإلهية عند ابن عربي لا توصف بالوجود فهي نسب وإضافات فقط، وبالتالي لاوجود مستقل لها عن الشيء الذي تُحمل عليه، ولا يظهر وجودها إلا عندما تصير أعياناً أو أحكاماً للموجودات بعد تعيناتها الخارجية.

الصفات الإلهية عند ابن تيمية هي كليات، والكليات بأجمعها لاتوجد وجوداً موضوعياً في العالم الخارجي، فهي لاتتصف بالوجود الخارجي لأنها موجودات ذهنية فقط، ولكنها مع ذلك تتعين في مرحلتي الحدوث والخلق، فهي تصبح شيئاً معيناً في مرحلة الحدوث داخل الذات الإلهية، الإرادة تصبح إرادات، والعلم يصبح تصورات.

الصفات الإلهية عند الشيخين هي موضع نشاط الفاعلية الإلهية وهي عند كليهما تحتل هذه الوضعية النظرية الوسيطة بين وجود الله ووجود العالم. وعند كليهما هي أحكام لموجودات العالم، فالأجناس والأنواع عند ابن تيمية هي أيضاً أحكام، بل

---

(1) سابق، ص. 8.

إن تسميتها بالأجناس والأنواع يجعل منها أحكاماً بامتياز. مثلاً، إن تعريفنا للإنسان بأنه حيوان ناطق هو تعريف بالكليات، بوصف الإنسان ينتمي لجنس هو الحيوانية، والنطق هو كلي آخر أو خاصة تحمل على نوع محدد من هذه الأجناس هو الإنسان تجعله مختلفاً عن أنواع أخرى من الحيوانات، إن زيداً، هذا الكائن الإنساني الفرد قد تعينت فيه هذه الكليات وأصبحت جزئية.

ويذهب الشيخان في متابعتهما للتقاليد الفكرية الكلامية التي وضعت الصفات الإلهية في مركز صدارة التفكير النظري في الاتجاه نفسه ولكن من خلال صياغة تصورين مختلفين عن العالم، كما سنرى لاحقاً. والاختلاف بين الشيخين هنا يعني الاختلاف في فهم هذا المخطط الكوني المشترك بينهما، وهو اختلاف يوظف الصفات الإلهية بطريقة يواجه كل منهما على طريقته الأسئلة النظرية التي يجب مجابهتها في سياق إيجاد حلول لمسألة الخلق.

باختصار ينهض مخطط الشيخين على فكرة التعين، فالصفات الإلهية عند ابن عربي هي أحكام كلية للآثار والخواص التي تحملها الأشياء؛ أو أجناساً وأنواعاً عند ابن تيمية. أولاً، مرحلة العين الثابتة الممكنة داخل الذات الإلهية (الفيض الأقدس عند ابن عربي)، والـ (الحدوث عند ابن تيمية)، ثم التعين الخارجي كموجودات تؤلف جماع العالم العيني، (الفيض المقدس عند ابن عربي)، و(الخلق عند ابن تيمية). أما من جهة الكيفية التي تتتابع فيها هذه المراحل فإن ابن عربي اعتقد أن هذا الانتقال في التعين هو انتقال في المراتب حيث لا وجود لفوارق زمنية بين كل مرحلة وأخرى، أما ابن تيمية فكان أقرب إلى اعتماد مفهوم السببية الذي يعترف بفاصل زمني قصير تقتضيه ولادة النتيجة عن السبب، وهو فاصل يشرح تتابع النتيجة عن السبب أكثر مما يؤكد فعلاً وجود زمن قابل للقياس، إن الألم يعقب الضرب، هذا التعاقب يجعل من الصعب قياس الزمن الفاصل بين المرحلتين، ولكن مع ذلك فإن حرص ابن تيمية كان شديداً في التمسك بفكرة التعاقب التي يعتقد أنه بواسطتها يجعل الخلق نتاجاً أزلياً لسلاسل من التعاقبات، وبأن الله يسبق العالم بفاصل زمني قصير يشبه الفاصل بين الضرب والألم. وفي المقابل فإن ابن تيمية يؤمن بالحدوث الأزلي للعالم، ولايتفق مع وجهة نظر الكلام المبكر بأن العالم يولد من عدم محض، بل أن الخلق هو تعاقب أزلي، فالعالم دائماً ناتج عن مدة ومادة، أي في زمن متعاقب من مادة هي مادة هذا الشيء الذي أعقبه ونتج عنه. بالنسبة لابن تيمية القرآن لم يذكر أن شيئاً **«خلق من لا شيء، بل ذكر أنه خلق المخلوق بعد أن لم يكن شيئاً كما قال:**

﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: 9] مع إخباره أنه خلقه من نطفة»[1]. أي من مادة سابقة عليه مثل أي شيء آخر. وربما من المناسب التنويه هنا أن نظرية تعاقب أشياء العالم شيئاً بعد شيء كانت واحدة من توصيفات ابن عربي لعملية الفيض.

إن هذا التشابه بين المخططين هو ماجعل ابن تيمية يذهب للبحث عن كل الفروقات الممكنة بين مفهومه هو عن الممكن أو الـ (تصور المعين) في ذات الله، حسب مخططه هو، وبين مفهوم الأعيان الثابتة، أو الممكنات العلمية داخل الذات، حسب مخطط ابن عربي.

3 - 4 - الممكن عند ابن تيمية وقرابته من عين ابن عربي الثابتة

إن مخطط ابن تيمية لايمكنه أن ينكر أن مرحلة الحدوث تقتضي الاعتراف بوجود صور للموجودات في ذات الله والاعتراف بأن هذه الصور تشبه مفهوم الأعيان الثابتة عند ابن عربي ومفهوم شيئية المعدوم عند المعتزلة، لذلك يذهب شيخ الإسلام إلى قبول هذه المفاهيم ولكن بشروط محددة تحاول أن تميز تصوره عن تصور الآخرين.

إن الأمر الرئيس الذي لايقبله ابن تيمية من فكرة العين الثابتة هو افتراض أزليتها، لأن هذا الأزلية تتضمن القول بشيئين يصعب قبولهما عند شيخ الإسلام، أولهما أن وجود هذه الأعيان يصبح هو ذاته وجود الله[2]، ويعتقد ابن تيمية أن المعتزلة أفضل من هذه الزاوية في قولهم بشيئية المعدوم لأنهم اعتقدوا بخلقها أو جعلها، وهذا أفضل من صاحب (الفصوص) الذي يقول إن «**عين وجودها عين وجود الحق فهي متميزة بذواتها الثابتة في العدم متحدة بوجود الحق العالِم بها**»[3]. أي أن الأعيان غير مجعولة ولا مخلوقة.

وثانيهما أن ثبوت الأعيان يعني أنها تتمتع بذوات مستقلة في خصائصها، الأمرالذي يجرد الله من القدرة على التأثير فيها ويقتصر فعله على إيجادها فقط، لأن وجودها كماهيات ثابتة يعني بالنسبة لابن تيمية استقلالها بمصيرها الخاص الذي قد تعين نهائياً، ولم يعد من التأثير الإلهي فيها سوى نقلها من مستوى وضعها كماهية

---

(1) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 4، ص. 368.

(2) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 4، ص. 21.

(3) سابق، ص. 8.

إلى مستوى وجودها العيني أو إضافة الوجود إليها، **«فرأوا أن المعدوم الذي يخلقه يتميز في علمه وإرادته وقدرته، فظنوا ذلك التميز ذات له ثابتة وليس الأمر كذلك»**[1]. والحقيقة أن الاستقلال الذي قصده ابن عربي هو هوية العين الثابتة التي تتحدد بدرجة استعدادها أو قابليتها، كما ناقشنا مبكراً، فهذه القابلية قد حددت الكيفية التي سيكون عليها الشيء متميزاً عندما يتصف بالأحكام التي يحصل عليها من الأسماء الإلهية، ذلك أن كل عين ثابتة ستتأثر بالأسماء وفق مايطلبه استعدادها الخاص الأمر الذي يجعلها مختلفة ومتفردة في وجودها عن عين أخرى حصلت على أحكامها وفق استعداداتها الخاصة. إن التعين بالصفات أمر يظهر في الفيض المقدس عندما تصبح الموجودات موجودات فعلية في الخارج. ومن الواضح أن ابن تيمية في هذا النص يتحدث بصيغة الجمع الذي يقصد المتصوفة إجمالاً.

الأعيان الثابتة تبقى ثابتة في العدم حتى بعد التجلي الثاني الذي يجعلها موجودات عينية، فابن عربي يعتقد أن التجلي هو تعيين الموجودات، وبالتالي فإن هذا التعيين يأخذ شكل صور فردية متنوعة في العلم الإلهي، وفي الوجود العيني، وهذا لايقتضي زوال الصورة من علم الله بعد أن تصبح هذه الصورة وجوداً متعيناً، أي بقاء الأعيان أو الماهيات في حالة ثبوتها حتى بعد صيرورتها موجودات متعينة، وهذا البقاء يعني مشاركة الله في وجوده الدائم. لقد كان الأمر بالنسبة لابن عربي أن العلم الإلهي هو دائماً علم بشيء ما، فالعلم لايخلو من مضمونه أبداً الذي هو صور أوماهيات الأشياء، لذلك لابد للأعيان الثابتة من أن تكون أزلية وباقية. ومن جهة أخرى جاء إصرار ابن عربي على أزلية الأعيان ليتجنب القول بالحدوث داخل الذات، ذلك أن أي قول منه أن الأعيان مجعولة يعني أن تغيراً وحدوثاً طرأ على الذات الإلهية وهو أمر ينكره الشيخ الأكبر تماماً.

في المقابل يتفق ابن تيمية مع الكثير مما قاله ابن عربي. وبغض النظر عن أن الأعيان الثابتة عند ابن عربي هي أزلية وغير مجعولة، فإن ابن تيمية نفسه لايؤمن في نظريته في (المراد المعين) و (التصور المعين) أنها مخلوقة أيضاً، بل يستخدم هنا مصطلح الحدوث وليس الخلق حسب نظريته القائلة بمرحلتي إيجاد الموجودات، مرحلة الحدوث ومرحلة الخلق.

---

(1) سابق، ص. 9.

يحافظ ابن تيمية على درجة من الموضوعية العلمية في نقده للأعيان الثابتة ولشيئية المعدوم المعتزلية حين يعد أن القائلين بذلك لايقولون بقدم العالم رغم قولهم بقِدم الممكنات العلمية، وهو موقف صحيح، **«وهذا القول وإن كان فيه شبه بقول القائلين بقدم العالم أو القائلين بقدم مادة العالم وهيولاه المتميزة عن صورته فليس هو إياه»**[1]. إن إنصاف ابن تيمية لابن عربي في هذه النقطة جاء لأن الأعيان الثابتة هي ماهيات علمية معدومة الوجود وليست موجودات عينية مقارنة لوجود الله مثل الأفلاك السماوية.

يقبل ابن تيمية مثل ابن عربي والبغدادي والمعتزلة أن الأشياء قبل كونها، أي قبل وجودها العيني هي معلومة لله، **«وأما كون الأشياء معلومة لله قبل كونها فهذا حق لاريب فيه، وكذلك كونها مكتوبة عنده أو عند ملائكته، كما دل على ذلك الكتاب والسنة وجاءت به الآثار»**[2].

ويضيف شيخ الإسلام في نص آخر ذي دلالة، **«فإذا توسع المتوسع وقال المعدوم شيء في العلم أو موجود في العلم أو ثابت في العلم فهذا صحيح»**، بمعنى أن الوجود العلمي للشيء في علم الله أو شيئيته أو ثبوته فيه قبل الخلق لاخلاف فيه، وهذا الموقف يعلن تشابهه الكبير مع موقف المعتزلة وابن عربي، إذن ماهو الفرق بينهما؟

إن ابن تيمية الذي يعترف بأن الشيء قبل خلقه هو تصور معين أو صورة في العلم الإلهي لايعترف أن هذه الصورة تتمتع بثبوت أزلي[3]. إن الذي يقصدة ابن تيمية هنا هو عينية العين الثابتة وهويتها الثابتة لها المستقلة في درجة قابليتها. ذلك أن تأكيد ابن عربي على أن العين الثابتة بوصفها ماهية الشيء تبقى أزلية، يعلن انفصالاً ما بين الماهية والتعين. ابن تيمية في المقابل يعلن رفضه التام لأي انفصال بين ذات الشيء وبين وجوده، بين صورته وبين كونه عيناً موجودة، بين ثبوته العلمي وبين تعينه الحسي، لأن الصورة أو الماهية عنده هي شيء ذهني ويستحيل أن نفترض أن هناك ماهية موجودة موضوعياً وتنتظر الوجود ليحل عليها، إن العالم لايحوي سوى موجودات عينية فقط، أما الماهيات فهي منتوجات ذهنية خالصة. يقول: **«فإن الذي**

---

(1) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 4، ص. 9.

(2) سابق، ص. 15.

(3) سابق، ص. 17.

عليه أهل السنة والجماعة وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة وأن ماهية كل شيء عين وجوده، وأنه ليس وجود الشيء قدراً زائداً على ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس في وجوده وثبوته في الخارج زائداً على ذلك.»[1]

ناقداً بذلك نظرة ابن عربي في الأعيان الثابتة بوصفها ماهيات ممكنة تكتسب وجودها من الله، إذن هناك شيء اسمه ماهية وهناك شيء اسمه موجود، ولكن هذا الاختلاف يرادف عند ابن تيمية، الاختلاف بين ماهو ذهني وماهو خارجي، فكل ماهو ماهوي هو ذهني في عقولنا، وكل ماهو عيني موجود في العالم الخارجي، فليس هناك على المستوى الموضوعي إلا أشياء عينية، وإن أي افتراض أن الماهية توجد في الخارج يعني أننا نضع أفكارنا في العالم ونعدها حقائق موضوعية، وهو شيء غير صحيح. والحقيقة أن ابن عربي لم يقصد بالأعيان الثابتة سوى كونها صوراً علمية في علم الله وليست أشياء لها وجود موضوعي. وابن تيمية يعترف أن الصور العلمية في ذات الله تسبق التعين الحسي بالفاصل الزمني نفسه الذي يفصل النتيجة عن السبب، فالصورة تبقى قبل الحس بزمن قصير.

وهنا فإن موقف ابن تيمية هذا يطرح علينا سؤالاً، هل استطاع ابن تيمية تفسير نظريته هو في التصور المعين والمراد المعين الذي يحدث في ذات الله بشكل يجعلنا نفهم تماماً نقده لابن عربي؟ وبمعنى آخر، ماهو هذا التصور المعين الذي أحدثه الله في ذاته في مرحلة الحدوث، قبل انتقاله ليكون شيئاً معيناً مخلوقاً في الخارج، عند ابن تيمية؟ ألا يشبه هذا المُحدث المعلوم بشكل ما العين الثابتة عند ابن عربي؟ إن الاحتمال الوحيد الذي يبقيه ابن تيمية مفتوحاً في سياق نظريته في الخلق، هو أن هذه التصورات المعينة في ذات الله لاتعدو أن تكون صوراً ذهنية تشبه الصور التي توجد في عقل الإنسان، لصور عن الله والإنسان لا وجود لها في العالم الخارجي عند مرحلة التصور تلك. وبالتالي فإن مايوجد في العالم هو موجودات عينية فقط، لانميز في هذه الموجودات بين ماهية ووجود. فعملية الخلق عند ابن تيمية تشبه لحد كبير صنع الإنسان للأشياء، فهو يتصورها في ذهنه أولاً ثم يصنعها ثانياً، النجار الذي يصنع الكرسي، والصائغ الذي يصنع الخلخال، كلاهما يتصور الشيء في الذهن قبل

---

(1) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 4، ص. 19.

جعله شيئاً في الخارج. إذن الصورة أو الماهية لاوجود لها في الخارج، في العالم العيني، لا بالنسبة لله ولا للإنسان.

ولكن ابن عربي أيضاً كان يكرر كثيراً أن الأعيان الثابتة هي صور علمية أو صور في علم الله، لاوجود لها، بل هي معدومة العين، أو هي ممكنات علمية فقط. كل ذلك يجعل من موقفي الشيخين موقفين متشابهين من جهة إنكارهما أن الصور لها وجود في العالم العيني، بل فقط في ذات الله. ومن جهة ثانية يتشابه الشيخان في استخدام لفظين اثنين من أجل تحديد محل هذه الصور، تارة الذات وتارة العلم، فالفيض الأقدس عند الشيخ الأكبر والحدوث عند شيخ الإسلام كلاهما يحصلان داخل الذات، وكلمة الذات هي أكثر مايُستخدم عند الاثنين للإشارة إلى محل الصور الناتجة عن الصفات الإلهية، للإشارة إلى محل هذا الحدوث أو الفيض، رغم أن ابن عربي يرفض استخدام كلمة حدوث بل تجلي فقط.

ولعل الأمر الأخطر في المسألة هو في محاولتنا أن نفهم نقد ابن تيمية لفكرة الأعيان الثابتة عند ابن عربي على ضوء نظريته هو في التصور المعين الذي يحدث في ذات الله، إذ هنا نجد أنفسنا أمام إشكال حقيقي يتعلق بالسؤال فيما إذا كان نقد ابن تيمية لفكرة الأعيان الثابتة كان محقاً تماماً. خصوصاً أن هذه النظرية قد وفرت للشيخين القول بحدوث أزلي للعالم أو بتجلٍ أزلي له، وفي رفض القول إن العالم كان مصاحباً أزلاً لله. نظرية الأعيان الثابتة الابن عربية والتصور الحادث في ذات الله التيمي ساعدت الشيخين على اختيار موقف فلسفي مختلف عن المتكلمين القائلين بالخلق من عدم وعن الفلاسفة القائلين بأزلية الكواكب والعقول. إذن هي محطة مهمة في التصور الفلسفي عند كليهما.

نعتقد أنه من كل النقد الذي قدمه ابن تيمية لابن عربي في نظرية الأعيان الثابتة هناك نقطتان أساسيتان يمكن حملهما على محمل الجد، وهي فكرة أزلية الأعيان الثابتة، من جهة، وفكرة هوية العين الثابتة المستقلة بعينيتها، من جهة ثانية. إذ حاول ابن تيمية قبول مبدأ الصور العلمية في ذات الله ولكن مع القول أنها مجعولة أو محدثة وليست مصاحبة لأزلية الله، ومع القول أن هذه الصور العلمية لاتتمتع باستقلال في ذاتها.

كانت نظرية الصور العلمية الممكنة في ذات الله عند ابن تيمية تحاول تجنب هاتين النقطتين، فقالت بحدوث الصور المعينة، أي بجعلها بعد أن لم تكن، وبالتالي فهي ليست أزلية، و بالقول أنها لاتملك هوية مستقلة بذاتها.

إن نظرية الحدوث والخلق عند ابن تيمية تتأسس على مبدأ السببية كما ذكرنا، ومبدأ السببية عنده يعني أن المعلول يعقب علته مباشرة، مثل ما يعقب الطلاق لفظ الطلاق، الأمر الذي يصعب قياسه زمنياً نتيجة قرب العلة من المعلول، ولكن مع ذلك فقد اعتقد ابن تيمية أن هذا التعاقب يحافظ على أزلية الله وأوليته، وبالتالي فإن حدوث الصور العلمية في ذات الله يعني عنده أن هذه الصور قد نتجت عن سببية الله لها حسب رأيه في السببية التعاقبية. فمهما كان الزمن قصيراً وغير قابل للقياس إلا أن التعاقب نفسه يجعل من الصور العلمية مجعولة، ويجعل الله هو الأول والأزلي الوحيد في الوجود.

وقد رأينا أن ابن عربي الذي قال بأزلية الأعيان كان مهموماً بشيء آخر وهو الحفاظ على الذات الإلهية بعيدة عن أي حدوث في داخلها، من أجل ذلك لم يقبل فكرة الجعل للأعيان الثابتة لأنها تشير إلى تغير طرأ على الذات. بالإضافة إلى أن ابن عربي لم يشعر أن القول بأزلية الأعيان الثابتة يسيء إلى أزلية الله لأن هذه الأعيان معدومة ومجرد ممكنات وصور علمية فحسب لايمكنها أن تضارع الله في وجوده الحقيقي الأزلي، أما بالنسبة لابن تيمية فقد كان مشغولاً بانقاذ أسبقية الله وأزليته على حساب الحدوث في ذاته. وبالتالي كلاهما أثبت وجود الصور العلمية في ذات لله ولكن هذه الإثبات جاء وفق هموم مختلفة، في مواجهة السؤال، أيهما يجب الحفاظ عليه، أسبقية الله أم الحدوث في ذاته.

أما بالنسبة للمسألة الأخرى، المتعلقة بهوية العين الثابتة المقدرة بدرجة استعدادها وقابليتها، فإن ابن عربي اعتقد أن العين الثابتة تستحق عينها بذاتها ولاتكتسبها من شيء آخر، فهي بذلك مستقلة في درجة قابليتها. أيضاً لم يقبل ابن تيمية هذا الاستقلال، وأراد أن يجعل من الممكنات العلمية الصورية شيئاً خاضعاً للإرادة الإلهية دائماً، في مرحلتي الحدوث والخلق.

كان ابن عربي يعتقد أن الموجود الفردي في الخارج هو نفسه الصورة العلمية في ذات الله بعد ان اكتسبت الوجود، وبالتالي فهذا التفرد يجب تحديده منذ لحظة وجوده كصورة علمية، ولولا ذلك فإن أمر الموجود الفردي المتميز في الخارج سيصبح غير قابل للتفسير، لذلك لابد من القول إن الصورة العملية للشيء لها هويتها أصلاً في الذات الإلهية، لأن الخلق لن يكون سوى منح الوجود للممكن الذي يملك هويته باستعداده.

إن العينية والهوية التي اعترف بهما ابن عربي للعين الثابتة تتأسس جوهرياً على

فكرة القابلية والاستعداد، أما قول ابن تيمية أن هذا الاستقلال وصل إلى درجة التعيين وأن العين الثابتة قد استقلت بإرادتها وعلمها الذاتيين، فهذا أمر يحتاج إلى نقاش وإلى التأكد فيما إذا كان ابن عربي قد قصد ذلك فعلاً؟ ونعتقد أن لغة ابن عربي الغامضة في وصف الفرق بين التجليين داخل الذات وخارجها هو ماجعل ابن تيمية وغيره الكثيرين من مفسري الشيخ الأكبر يقعون في هذا الإشكال. إن الأعيان الثابتة لاتصبح موصوفة بصفاتها إلا بعد أن تظهر للوجود، بل إن ظهورها هو اكتسابها لأحكامها بعد تأثير الأسماء الإلهية عليها، وبالتالي يصبح من الصعب القول إن ابن عربي قد قال باستقلال العين الثابتة متعينة بصفاتها في مرحلة الفيض الأقدس داخل الذات، إنها مستقلة باستعدادها فقط.

أما ابن تيمية الذي قال في المقابل بحدوث التصورات المعينة في ذات الله بوصفها المرادف للصور العلمية فإنه لايقدم لنا المزيد من الشرح عن طبيعة هذه التصورات العلمية، إنه بالتأكيد يقصد أن الصفات الإلهية قد تعينت بشكل محدد في الذات قبل الخلق، فالمرادات المعينة والصور المعينة هي الصفات الإلهية وقد أصبحت مقيدة في صور جزئية معينة، الأمر الذي يفترض بالضرورة الاعتراف بملامح خاصة بهذه الصور الحادثة في الذات، خصوصاً أن ابن تيمية حافظ على هذا التقليد الفلسفي حول علاقة الصورة الذهنية بالموجود الخارجي، وبالتالي فإن التصورات المعينة في الذات هي صور أشياء محددة لها ملامحها وهويتها، ولم يعد من فعل إلهي آخر لنقلها من هويتها الصورية في الذات إلى الخلق الخارجي سوى جعلها موجودة.

إن القول بهوية ما للصورة العلمية أمر لابد منه، وابن تيمية المفكر العقلاني لايمكن أن يفوته هذا الأمر، ولكن اعتقاده أن ابن عربي قد قال أن الشيء يمتلك صفاته وهو في مرحلة العين الثابتة من إرادة وعلم هو ماجعله يعتقد أن الإرادة الإلهية هنا قد تقلص دورها ولم يعد لها من عمل، وأصبحت عملية الخلق مجرد منح الوجود لماهية قد اكتسبت كل ملامحها وصفاتها مسبقاً من قبل أن توجد.

ولكن مع ذلك فابن تيمية ترك لنا الأبواب مفتوحة للاجتهاد على فكره ذاته، وهذه واحدة من ملامح الأنظمة الفكرية الخصبة، وهي استئناف التفكير فيما تركه من أجل الإجابة عنه.

الإرادة والعلم والحركة هم من يجعلوا حدوث الإرادات والتصورات داخل الذات وفق مبدأ السببية أمراً ممكناً، وهم من ينقل المحدثات داخل الذات إلى موجودات حسية وفعلية خارج الذات، ففاعلية الله حسب شيخ الإسلام يجب

الحفاظ عليها وبكل الصيغ المنطقية والفلسفية المطلوبة. إن الأمر الأكيد هو أن هناك أشياء تركت دون المزيد من التوضيح، وهذه من مهام الفكر العربي الذي يريد أن يفكر ويستأنف، وهذا أمر ينطبق على ابن عربي أيضاً الذي مازال تعقيد بعض نظرياته حافزاً لقراءات جديدة كل يوم.

لقد كانت فكرة صور الأشياء في ذات الله فكرة أساسية عندهما، لأنها تجعل من الممكن الاستغناء عن الوسائط الكونية الأخرى، ولأنها تصل الله بالعالم مباشرة. ويمثل الشيخان تقدماً كبيراً في مسار الفكر العربي الإسلامي في هذه المسألة بالذات التي يجعلان فيها الله والعالم على علاقة مباشرة ويفتحان فيها أفقاً مهماً للتحديث الفكري، أحدهما بصياغة صورة عقلية عن هذه العلاقة والثاني بصياغة صورة كشفية.

إن إعادة قراءة الشيخين الآن لايهدف إلى التعامل مع أفكارهما على أنها اكتملت أو أنها تقدم لنا نماذج فكرية يجب الاهتداء بها، بل تقدم لنا طريقة لاستئناف التفكير اليوم من النقطة التي وصلوا إليها، ومناقشتهما على أساس أسئلتهما الخاصة من جهة، وهمومنا الفكرية المعاصرة من جهة أخرى. إن فكر الشيخين رغم بلوغه درجة عالية من التماسك النظري الداخلي، مايزال قابلاً للنقد والمراجعة، وبالتالي فإن ممارسة النقد المتعاطف معهما والكشف عن تلك الجوانب التي لم ينجحا تماماً في البرهنة عليها أو تقديم صياغة نظرية متماسكة عنها، أو إعادة تأويل موقف من مواقفهم، يضعنا على درب الاستئناف الذي نحتاجه اليوم.

إن مايشترك به الشيخان بوصفهما حالة متقدمة من الفكر العربي الإسلامي هو جعل العلاقة بين الله والعالم أقرب بكثير مما كان عليه الحال في مراحل مبكرة، كما أصبح التنزيه الإلهي عندهما يرادف مفاهيم أخرى تلعب دوراً نظرياً جوهرياً في عالم لايجب إغلاقه أبداً.

إن الفكر العربي المعاصر اليوم يجب أن ينقل موضع سكناه إلى مناطق قريبة من الشيخين ومن الفيلسوف البغدادي، كواحدة من احتمالات الحداثة التي يجب أن يتسم التفكير فيها على أنها مشروع يقع أمامنا وليس خلفنا، مشروع نصنعه كما نصنع هويتنا التي هي أيضاً مشروع أكثر من كونها شيئاً قد حُسم أمره.

إن نقد ابن تيمية لابن عربي يتمتع بأهمية فائقة لأنه يكشف لنا عن مسائل يجب التفكير فيها ثانية بروح جديدة، كما أن تركيزنا على مسائل أخرى عند شيخ الإسلام يكشف لنا الأمر نفسه.

3 – 5 – عالم يحصل بالظهور وعالم يحصل بالفاعلية السببية

الصورة العامة التي يرسمها ابن تيمية عن العالم بوصفه موجودات متعينة فقط صورة عقلانية، وإن التقابل الأساسي، أو قطبي العالم عنده هما العقل من طرف، والأشياء المتعينة المفردة من طرف آخر، وهو الأمر الذي تمسك به في كل فكره النظري المجرد، فهو يرفض بشدة أن نذهب إلى الخلط بين ماهو ذهني وماهو واقعي، ذلك ان هذا الخلط كان وراء الكثير من الآراء الخاطئة في تاريخ الفكر الإسلامي حسب شيخ الإسلام، بل كثيراً ماتم تصوير الله في هذا التاريخ على أنه فكرة مجردة، وقد دافع أصحاب هذه الأفكار عن تصوراتهم المجردة تلك بوصفها تقدم صياغة ملائمة للتنزيه الإلهي، فكلما جردنا الله عن التعيين كلما تحول إلى فكرة ذهنية، وهو أمر لم يقبل به ابن تيمية أبداً.

ابن تيمية يؤمن بالفصل نهائياً بين الذهني والواقعي وهو فصل استفاده من أبي البركات البغدادي، الذي أسس لنظرية في المعرفة لها خصوصيتها واستقلالها عن التراث الأرسطي والمشائي الإسلامي، وهي نظرية تعتمد على هذا الفصل.

ويعقد ابن تيمية صلة عميقة بين تصوره هذا عن التقابل بين الذهني والواقعي وبين نظرية الخلق، فالموجودات هي في حالة حدوث أزلي شيئاً بعد شيء، والله يخلقها بعد أن تصبح صفاته معينة في إرادات وتصورات مفردة، وهذا التعين ضروري جداً لأن صفات الله هي كليات والكليات لاتؤدي وحدها إلى الخلق، لذلك لابد من تعينها، وهذا التعين يحصل في الذات أولاً، يقول ابن تيمية، «..**فمجرد هذا العلم الكلي لايكفي في وجود معينات، فالمعين لايوجد إلا بتصور معين وإرادة معينة. وذلك لأن كل ماهو كلي هو ذهني وكل ماهو مطلق هو ذهني وكلاهما لايوجدان في العالم ولايمكن، حسب ابن تيمية، أن نفترض وجودهما أو نفترض كفايتهما في الخلق، وبالتالي لابد من شيء معين للحديث عن عالم واقعي، وهذا المعين «لا يوجد إلا بتصور معين وإرادة معينة»**[1].

ابن تيمية الذي يحاول دائماً متابعة فرضياته النظرية حتى نهاياتها المنطقية يرى أن هذا التعين للصفات الإلهية الكلية يقتضي بالضرورة القول إن هذه المعينات هي حادثة، ولكن كيف تحدث؟

---

(1) ابن تيمية، **درء تعارض النقل والعقل**، ج. 10، ص ص. 169-170.

يعتقد ابن تيمية أن الحدوث هو عملية أزلية تتبع فاعلية الله الأزلية، وأن كل موجود مفرد على حدة هو حادث، وبالتالي فالعالم، هو الولادة الموت الأزليان للأشياء التي تتتابع شيئاً بعد شيء، فالله فاعل أزلاً وليس هناك من مبرر عقلي لافتراض تأخر الخلق عن وجود الله، أو تراخي وجوده عن وجود فاعله، وبالتالي فإن نظرية الخلق من عدم الكلامية تنكر بالنسبة لابن تيمية، قدرة الله الأزلية على الفعل، وتعطله عنه، فالفاعل «**مازال فاعلاً لشيء بعد شيء، فكل ماسواه محدث، كائن بعد أن لم يكن، وهو وحده الذي اختص بالقدم والأزلية، فهو الأول القديم الأزلي ليس معه غيره وأنه مازال يفعل شيئاً بعد شيء**»[1]، وابن تيمية لايقصد بـ «**ليس معه غيره**» أن العالم خُلق من عدم، بل إن «**معه**» هنا تعني لحظة الفعل، أو لحظة تأثير السبب، تماماً كقولنا إن الطلاق يقع بعد لفظ الطلاق، وبهذه اللحظة الزمنية القصيرة احتفظ ابن تيمية بأسبقية الله على العالم ودَفَع الفكر الإسلامي النظري خطوات للأمام في إقراره بأزلية الحدوث، وبذلك يكون قد حقق موقفاً أقرب لابن رشد في نظرية الحدوث الأزلي، فالأشياء دائماً مسبوقة بأشياء أخرى، ولاشيء يولد من لاشيء[2]، والأمر عند ابن تيمية ليس نظرياً فقط، بل يرتبط بالدين أيضاً، فالأنبياء خلقوا من مادة لها أصول ومنها فروع، والملائكة خلقت من مادة سابقة هي النور، لذلك يقول ابن تيمية إن كون «**الشيء مخلوقاً من مادة وعنصر أبلغ في العبودية من كونه خلق من لاشيء**»[3].

هذا من جهة الأشياء المتعينة، أما الصفات الإلهية فهي واجبة الوجود أزلاً[4]، «**وعلى هذا فالذات واجبة والصفات واجبة، ولا محذور في تعدد الواجب بهذا التفسير، كما لامحذور في تعدد القدماء، إذا أريد به ما لا أول لوجوده**»[5].

هذا الموقف النظري من العالم يتطلب بالضرورة تفسير الكيفية التي تحدث بها الأشياء وكيفية ولادتها عن الصفات الإلهية الكلية. وابن تيمية لايعترف بأي وساطة بين الله والعالم سوى الصفات الإلهية بوصفها لوازم لاتنفك عن الله، فالصفات

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 6، ص. 334.

(2) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 4، ص ص. 367-8.

(3) ابن تيمية، **كتاب النبوات**، علق عليه، محمد بن رياض الأحمد السلفي الأثري (بيروت: المكتبة العصرية، 2003) ص. 102.

(4) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 4، ص. 370.

(5) ابن تيمية، **درء تعارض**، ج. 3، ص. 18.

تشكل المستوى النظري الأهم الذي يجعل من عملية الحدوث ثم الخلق عملية ممكنة. في هذه السيرورة من الخلق يجب الحفاظ على أمرين: أولاً أن أشياء العالم هي أفعال إلهية ويجب أن تصاغ نظرية العالم بطريقة تؤكد انتماء الأفعال إلى الله، وثانياً، وهي المسألة الأهم على المستوى العقلي، أن أي عملية خلق إلهي لايمكن التعامل معها على أنها قرار إلهي تحكمي لايمكن تفسيره، بل يجب تقديم التفسير المنطقي الملائم لها، فابن تيمية يرفض بشدة مقولة علم الكلام السني القديمة من أن أفعال الله لاتُعلل أو لاتقبل التعليل، بل بالنسبة له العكس هو صحيح بأن كل فعل إلهي يجب تعليله، من أجل أن نصوغ عالماً مفهوماً، فكما أن الشبع يكون بسبب الأكل والاحتراق بسبب النار، كذلك الخلق يجب أن يتم على أساس سببية واضحة تفسر كيفية ولادة الأشياء في العالم.

لقد وجد ابن تيمية في تجليات ابن عربي، وخصوصاً التجلي الأقدس الذي يفيض فيه الله بذاته داخل ذاته أمراً مساعداً على تحقيق هذين الشرطين من عملية الخلق، شرط انتماء الأفعال الإلهية لله نفسه، وشرط تعليل خلق الأشياء. ويجب أن لاننسى هنا أن أبا البركات البغدادي كان قد نوه بطريقة غير مباشرة إلى هذا النوع من الحدوث داخل الذات ولكنه لم يصرح به بطريقة واضحة و حاسمة، وكان هذا الحدوث بالنسبة للبغدادي ضرورياً ليتجنب القول بالعقل الفعال، واهب الصور، الذي قال به ابن سينا، وليجعل من إرادة الله القوة التي تنقل هذه الصور القائمة في الذات إلى الوجود العيني، ولكن البغدادي لم يقل بمرحلتين للخلق ولم يفصل بين الحدوث والخلق[1].

الحدوث عند ابن تيمية هو فعل، وفيه تنتقل الصفات من كونها كليات تلزم الذات (سواء أسميناها صفات ذات أو صفات معاني) لتصبح أفعالاً، والفعل لاينتمي لصاحبه إلا إذا قام في صاحبه. إذن الحدوث داخل الذات يحافظ على بقاء أفعال الله لله، وبذلك فإن المشكلة القديمة التي تردد فيها المتكلمون وجد ابن تيمية لها حلاً في الحدوث داخل الذات، فالمتكلم من قام به الكلام، والعالِم من قام به لعلم.

بالنسبة للشرط الثاني، أيضاً لابد من افتراض الحدوث داخل ذات الله، هذه لفرضية حتمية لأنها تفسر كيف تولد الأشياء بوصفها مخلوقات لله. لقد قال علم

---

1) انظر كتابنا، **أبو البركات البغدادي: بناء العالم على مسائل الدين، درس في الهوية.**

الكلام المبكر إن الله يخلق العالم ولكنه لم يشرح كيف يتم هذا الخلق، وقال أيضاً إن المسألة هي قرار إلهي فحسب، ولكن السؤال الأهم هنا لم تتم الإجابة عنه، وهو، مالذي حصل أو تجدد عند الله من أجل أن يخلق الله هذا الخلق؟ فالمسألة ليست قراراً تحكمياً بل عملية تحتاج إلى تفسير، وبالنسبة لشيخ الإسلام، التفسير لايكون إلا بافتراض أن هناك شيئاً ما تجدد داخل الذات فأدى إلى هذا الخلق. إن العالم الأزلي واللامتناهي هو سلاسل متتابعة من ولادة الأشياء، وكل شيء يوجد في العالم يجب أن يكون هناك شيء تجدد في ذات الله وكان سبباً في خلق هذا الشيء. إذ بدون هذا الحدوث الذاتي ودون التجدد داخلها يصبح العالم مخلوقاً بطريقة تحكمية، فالحدوث الذاتي هو تجدد الأسباب في الذات، أو تفريد الصفات وجعلها أفعالاً محددة، كل فعل منها يخص الشيء الذي سيوجد في عالم الخلق. إن ابن تيمية الذي يطمح لتقديم إجابة عقلانية عن الخلق، والذي لايريد الاستعانة بالعوالم الوسيطة التي تحايث الله زمانياً من عقول وأفلاك، يعتقد أن الحدوث داخل الذات أمر لابد منه لتفسير وجود العالم. يقول عن حتمية موقف كهذا، «**وإن ذلك من أفعال ذات الله، وهؤلاء هم الجمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام والفقهاء والصوفية وغيرهم، وعامة كلام السلف يدل على هذا، وهذا متصل بمسألة حلول الحوادث به، . . . . . (إذ) ليس في الأدلة العقلية ماينفي حلول الحوادث به.**»[1]

وفي نص آخر يدافع عن حلول الحوادث في الذات لايقل صراحة عن السابق، يؤكد ابن تيمية خلافاً للتراث الكلامي التحكمي، أن الذات الإلهية تتجدد أحوالها والحوادث فيها، فحال الله قبل السمع وبعده يختلفان، وقبل وبعد الاستواء يختلفان، فإن قيل: «**إن حاله بعد ذلك خلاف حاله قبل هذا، فهذا قول بتجدد الأحوال والحوادث ولاحيلة في ذلك.**»[2] وعندما يقول ابن تيمية إنه (لاحيلة في ذلك) فإنه يعني أن الحدوث بالذات هو الحل الوحيد لتفسير فاعلية الله في العالم بطريقة عقلانية، وأن القول بمبدأ السببية هو مايجعل أفعال الله مُعللة أو قابلة للتعليل، وبذلك يتجاوز ابن تيمية تراثاً قديماً وطويلاً من الفكر الذي كان يقرر الأشياء دون أن يفسرها.

إن حلول الحوادث في الذات يجب أن يُفهم دائماً في سياق شرطين أساسيين،

---

(1) ابن تيمية الفتاوى الكبرى، ج. 5، ص. 174.

(2) سابق، ص. 241.

الأول، أن هذا التجدد هو في مفردات الصفات وليس تجدداً للصفات ذاتها، والثاني أن هذا التجدد لايعني أن محل الصفات (الله) يتجدد، بمعنى أن تجدد مفردات الكليات لايؤثر على المحل الذي تقوم به هذه الكليات.

بالنسبة للشرط الأول، إن صفات الله كلها قديمة ولاشيء منها حادث، فهي بوصفها أجناساً وأنواعاً ملازمة لأزلية الله، وهنا يرفض ابن تيمية كل النظريات القديمة التي تفترض حدوث الصفة ككلي جنس أو نوع، مثل نظرية جهم بن صفوان بحدوث الصفات، مثل العلم والسمع والبصر، ومثل المعتزلة الذين قالوا بحدوث صفتي الإرادة والكلام بالإضافة إلى صفات الأفعال، والأشاعرة الذين قالوا بحدوث صفات الأفعال، كالرزق والتكوين والإحياء والإماتة، . . .

«. . . فإن ذلك إنما يتضمن حدوث أفراد الإرادة والكلام لا حدوث النوع، والنوع مازال قديماً، ومازال متصفاً بالكلام والإرادة، وذلك صفة كمال»، «فالحادث لابد له من سبب، والأفراد يمكن حدوثها، لأن قبلها أموراً أخرى تصلح أن تكون سبباً (حوادث مفردة قبلها)، أما إذا قُدّر عدم النوع كله ثم حدث، لزم أن يحدث النوع بلا سبب يقتضي حدوثه وهو ممتنع. . .فدل ذلك على وجوب قِدَم نوع هذه الصفات ولزوم النوع لذاته (لذات الله) وإن قيل بحدوث الأفراد. وعلى هذا فيقال: لاتقوم بذاته الصفات الحادثة، أي لايقوم به نوع من أنواع الصفات الحادثة، بمعنى أن الكلام صفة والإرادة صفة، ولاتحدث له هذه الصفات ولانوع من أنواع هذه الصفات، بل لم يزل متكلماً مريداً وإن حدث أفراد كل صفة، أي: إرادة هذا الحادث المعين وهذا الشخص المعين.»[1]

وتبدو صفة الكلام عند ابن تيمية هي دائماً المثال الأوضح لنظريته في قدم الصفة الكلية من جهة والحدوث الأزلي لأفرادها من جهة أخرى، واستناداً على هذا الأساس النظري قدّم إسهامه الخاص حول السؤال الكلامي الشهير المتعلق فيما إذا كان القرآن مخلوقاً أم قديماً، فذهب إلى القول إن القرآن كمفردات وحروف و كأوامر ونواهي وقصص . .هو محدث وليس قديم، فالقدم هو لصفة الكلام وليس لمفرداته، **«وعلى هذا التقدير فيمكن أن يقال في القرآن إنه حادث أو محدث وليس بمخلوق، فإن كان الحق هو القسم الأول لم يلزم إذا لم يكن مخلوقاً أن يكون قديماً بل قد**

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن القاضي النجدي، (الرياض: 1398 هـ) ج. 6، ص ص. 325-7.

يكون حادثاً وليس بمخلوق»[1]. أما من جهة أن القرآن محدث في ذات الله فيقول: **«وهل يقال أحدثه في ذاته؟ على قولين: أصحهما أن يقال ذلك، كما قال تعالى (مايأتيهم من ذكر ربهم محدث)... وهذا بخلاف المخلوق... ولايسمى مخلوقاً إلا ماكان بائناً عنه»**[2].

الشرط الثاني الذي يجب أن نفهمه في نظرية ابن تيمية في حلول الحوادث بالذات هو أن هذا الحلول لايعني تجدداً في الذات، ولايعني أن الذات تصبح عرضة للكون والفساد. وقد استمد ابن تيمية دعماً قوياً في هذه المسألة من أبي البركات البغدادي[3]، ومن ابن رشد[4]، من خلال تأكيدهما أن مبدأ المتكلمين **«مالا ينفك عن الحوادث فهو حادث»** غير صحيح بإطلاقه، رغم اختلاف تفسيرهما لهذا المبدأ. فالتجدد في أفراد الجنس أو النوع لايعني تجدداً في المحل الذي تنتمي إليه هذه الكليات، وبالتالي فإن الله بوصفه محلاً لحدوث الأفراد وتجددها لايؤثر على الذات ولايعني أن الذات حادثة أو عرضة للفساد. فجنس الحوادث - وهي عند ابن تيمية الصفات الإلهية - قديمة وغير حادثة، أما الذي يتجدد عنده كحوادث متعاقبة فهو أعراض هذه الأجناس، وهذا التجدد لايتضمن منطقياً حدوث المحل الذي تقوم فيه هذه الأعراض[5].

هذه الفاعلية الإلهية الأزلية التي تجعل من العالم سيرورة لابداية لها ولانهاية، تتضمن بالضرورة القول بقدم الحركة وقدم الزمان وقدم حلول الحوادث، و**«كما هو معروف من مذاهب السلف وأهل الحديث فهذا مبني على مسألة الحركة وحلول الحوادث وقد تقدم كلامه بأن هذا لم يقم دليل عقلي على نفيه وأن جميع الطوائف**

---

(1) سابق، ص. 322.

(2) سابق، ص ص. 328-9.

(3) إن رفض تعميم مبدأ المتكلمين «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث» والقبول بإمكانية جنس الحوادث الذي لا يقتضي حدوث محله كان قد عبر عنه أبو البركات البغدادي وابن رشد قبل ابن تيمية. وذهب أبو البركات البغدادي إلى القول إن مبدأ المتكلمين هذا يجرد الله من الفاعلية الأزلية. انظر، **المعتبر في الحكمة الإلهية** (حيدر آباد، 1939) ج. 3، ص ص. 32-33.

(4) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982) ص. 53.

(5) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، ج. 1، ص ص. 122-3.

يلزمهم القول به، وليس ذلك انقلاب في ذات الله بحال»[1]. فالعالم إذن موجود دائماً بكل شروطه التي يقتضيها هذا الوجود، وعند هذا الجانب يعلن شيخ الإسلام قبوله لرأي أرسطو في لاتناهي الحوادث وديمومتها، بل يبدو أرسطو هنا أقرب لقول السلف من المتكلمين، كما يعتقد ابن تيمية، فالتعاقب اللامتناهي للأشياء شيئاً بعد شيء الذي قال به أرسطو **«من أبلغ مايُحتج به على ماأخبرت به الرُسُل»**[2].

في سياق هذا الفهم يأخذ مفهوم الممكن عند ابن تيمية تعريفاً منسجماً مع موقفه من مبدأ السببية. فالممكن بالنسبة له لايرتبط بفكرة الاحتمالية، حيث أن هذا الممكن يمكن أن يوجد أو لا، بل يرتبط بشدة بمفهوم السببية، فالممكن يبقى ممكناً أبداً إذا لم يتوفر السبب المرجح الذي ينقله إلى الوجود، أما الممتنع بذاته فهو غير ممكن ويبقى ممتنعاً، وبالتالي فإن الممكن هو الذي سيوجد فقط، والذي يخضع لكل الفعل السببي والإرادة الإلهية الجازمة التي تعني مسايرة قوانين الأشياء، **«إن الممكن لابد له من مرجح يجب به وإلا لم يكن موجوداً بل يبقى معدوماً»**، وفي نص آخر: فـ **«الممكن إن لم يحصل مرجح يستلزم وجوده امتنع وجوده، ومادام وجوده ممكناً جائزاً غير لازم لايوجد، وهذا الذي يقوله أهل السنة المثبتين للقدر مع موافقة أئمة الفلسفة لهم»**، فالترجيح السببي هو الشرط لوجود الممكن أكثر من أي شيء آخر، وبذلك يصبح العالم قابلاً للتفسير العقلي، فالأمر لايرتبط بإرادة لايعرف أحد آلية عملها، بل يرتبط بسلاسل لامتناهية من الأسباب والمسببات. وابن تيمية يتوقع ردود المتكلمين المحتملة على ذلك بأن موقفاً كهذا، يلغي الإرادة الحرة لله كما كان يقول المعتزلة والأشاعرة وسواهم، فالفاعل المختار وفقاً لهؤلاء هو الذي إذا شاء فعل وإن شاء ترك، ويصبح مصير الممكن عندهم مجهولاً لأننا لانعرف فيما إذا كان الله يريد أن يحققه أم لا. فيرد ابن تيمية بأن الله فاعل مختار نعم، ولكنه يفعل بإرادة جازمة، ويملك قدرة تامة على الفعل، الأمر الذي يعني أن أشياء العالم تولد وتفنى وتؤثر ببعضها وفق منطق ضروري محدد، لأن الله بوصفه فاعلاً لايتأخر بفعله طالما أنه يمتلك القدرة عليه، ويفعل وفق منطق محدد طالما يمتلك إرادة جازمة على هذا الفعل، الأمر الذي لايترك العالم رهينة فعلٍ غير مفهوم، أو شيئاً عبثياً يتعلق بإرادة قد تفعل وقد لاتفعل. والحدوث الضروري برأي ابن تيمية هو رأي جمهور المسلمين

---

(1) سابق، ص. 336، & ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ص. 538.

(2) سابق، ص. 335.

الذين قالوا: «**ومع القدرة التامة والإرادة الجازمة يمتنع عدم الفعل، ولا يتصور عدم الفعل إلا بعدم كمال القدرة أو بعدم كمال الإرادة**»، وهذا لايعني بالنسبة لشيخ الإسلام أن الله يفعل بالوجوب، بل يفعل بمشيئة تامة وإرادة تامة، وعملية الخلق تتم وفق منطق الضرورة السببي[1].

الممكن عند ابن تيمية نوعان، ذهني، حيث يقدِّر الذهن جواز وقوع شيء ما، وخارجي يرتبط بفاعل أو بمحل. الممكن المرتبط بالفاعل مثل القول إن الفاعل يمكن أن يفعل، أما المرتبط بالمحل مثل القول إن الأرض يمكن أن تُزرع أو المرأة يمكن أن تحمل.

كل أنواع الممكن هذه تتوفر في الله، فهو الذي يُقدّر بعلمه جواز وقوع شيء ما، ولأنه قادر على الفعل فإنه يفعل هذا الممكن بأن يحدثه سببياً في محل، وهذا المحل هو ذاته. فالممكن أصلاً هو تقدير علمي، وهو ليس عيناً بذاته، وهو ذاته يصبح حادثاً في الذات أولاً ثم عيناً موجودة ثانياً، تماماً كما قدر الله له هذا بإرادته الجازمة، تلك الإرادة التي تبدو مرادفة لمفهوم الضرورة.

وابن تيمية يبدو واضحاً جداً في عقد صلة قوية بين مراحل الخلق وبين مبدأ السببية، ، فهو لايناقش مسألة الإمكان إلا ويناقش معها فوراً التسلسل السببي الذي يصل الإمكان بالعالم العيني، «**فالحدوث مسبوقاً بإمكانه، ولابد لإمكانه من محل. ولهذا لم يذكر الله قط أنه أحدث شيئاً إلا من شيء**»، وهذا التتابع من شيء لآخر يحصل وفق التأثير العليّ، «**إذا قيل يمكن أن يحدث حادث، فإن قيل يمكن حدوثه بدون سبب حادث فهو ممتنع، وإذا كان الحدوث لابد له من سبب حادث، فذاك السبب إن كان قائماً بذات الرب فذاته قديمة أزلية. واختصاص ذلك الوقت بقيام مشيئة أو تمام تمكن، ونحو ذلك لايكون إلا لسبب قد أحدثه قبل هذا في غيره، فلا يحدث حادث مباين إلا مسبوقاً بحادث مباين له**»[2]. ونلاحظ هنا مرة أخرى صلة القربى بين مفهوم الممكن الثبوتي عند ابن عربي وبين ممكن ابن تيمية.

---

(1) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، ج. 1، ص ص. 162-3.

(2) ابن تيمية، **كتاب النبوات**، ص. 104.

الفصل الثاني

ابن تيمية وفكر الاختلاف

1 – الواحد والكثير عند ابن عربي والعلاقة الحميمة بينهما

إن سؤال الوحدة والكثرة عند الشيخين هو السؤال المركزي الذي يقرر كل منهما في الإجابة عنه تصوره عن علاقة الله بالعالم، فالله دائماً يمثل الوحدة حسب ما يقرر الدين نفسه، والعالم هو دائماً عالم الكثرة والتغير، وهو السؤال الذي يأخذ شكل صياغة نظرية للفرضيات الدينية ذاتها. الله لايمثل الوحدة فقط، بل يمثل كل مايجعل من هذه الوحدة أمراً ثابتاً ودائماً، لذلك ترتبط فكرة وحدة الله بفكرة البساطة الذاتية، وفكرة عدم التغير وعدم الكون، بينما يتسم العالم بما هو عكس ذلك، من تعدد في موجوداته وقابلية كل موجود منه للانقسام والولادة والفساد، فالموجودات في العالم حادثة ولها بدء وتنتهي في زمن وتتجدد شيئاً بعد شيء، أما الوحدة فلا تعرف هذا البدء الزماني، ولا الموت.

لقد فهم الفكر الإسلامي، الكلامي والفلسفي والصوفي، أن العلاقة بين الوحدة والكثرة، الله والعالم، علاقة يتقابل فيها قطبان مستقلان عن بعضهما، طرفان لا يقبلان التداخل فيما بينهما. علم الكلام صوّر الله على أنه كل شيء يخالف العالم المتكثر والمتغير، فهو بريء عما يجري في هذا العالم إلا من إرادته التي تفعل دون أن تتأثر بهذا الفعل، والله وحدة لايخالطها شيء يتعلق بعالم الخلق، وقد كان كذلك دائماً قبل وبعد أن قرّر خلق العالم من عدم محض. الفلسفة الفيضية بدورها وضعت الله بعيداً عن عالم الكثرة وبريئاً منها، وحتى صفاته ذهبت إلى تأويلها بطريقة أفقدتها قيمتها الفلسفية، وجعلت الكثرة تحصل بعيداً عن الله بعد سلسلة من الفيوضات المتتابعة، وقد أدى هذا الإمعان بتجريد الله عن أي علاقة بالكثرة إلى تصويره وكأنه فكرة ذهنية خالصة لاصلة لها بوحدة العالم العينية.

وفي نقاشنا عن الشيخين نجد أن اختلافهما يقوم أساساً على هذين المفهومين، وعلى ميل كل منهما إلى أحد المفهومين أكثر من الآخر، فنجد الشيخ الأكبر يميل إلى مفهوم الوحدة أكثر رغم عدم تجاهله أو إغفاله لمفهوم الكثرة، بينما يميل شيخ الإسلام إلى مفهوم الكثرة، بل يأخذ هذا الميل عنده موقفاً لامساومة فيه، هذه الكثرة لايبحث لها ابن تيمية عن وحدة تجمعها أبداً.

لقد شاع عن ابن عربي أن فكره هو فكر الوحدة، وفكر المطابقة بين الواحد والكثير لصالح الوحدة، وكما رأينا سابقاً كيف أن هذا الفهم لابن عربي عززه كتاب (فصوص الحكم) الذي أوله تلامذته على أنه فكر في الوحدة، وحدة الوجود. لكن الحقيقة أن ابن عربي الذي يجهد في كل فكره أن لا يكون ذلك المفكر ذي العقل الأحادي، وهو الذي يصوغ تصورات تقيم وزناً كبيراً للعالم والحياة، لايتجاهل مفهوم الكثرة في فكره أبداً.

ولكن كيف نوفق بين مفهوم الوحدة وحضورها في العالم وبين الكثرة في العالم التجريبي عند ابن عربي؟

لقد كان التوفيق بين المفهومين عند ابن عربي ضرورياً كما نلاحظ ذلك في (الفتوحات المكية) من أجل الحفاظ على مفهوم الوحدة التي أولاها الدين الإسلامي أهمية كبيرة من جهة، وعلى الصفات الإلهية، من جهة ثانية، التي تفتتح الكثرة في العالم، والتي لاتقل أهمية عن الوحدة في هذا الدين، ذلك أن أي قول بالوحدة فقط سيجعل من الصعب علينا فهم طبيعة العلاقة بين الله والخلق. لقد كانت إجابة ابن عربي هي: أن الوحدة هي أصل العالم ولكن هذه الوحدة لايمكن فهمها ولا مقاربتها، دون الكثرة، وحتى الله الواحد فإنه يريد أن يرى نفسه في الكثرة وإلا فإنه يبقى خفياً ولا يستحق من أسمائه إلا صنفاً واحداً فقط منها.

ولكن السؤال المهم هنا هو، هل يتمتع طرفي هذه الثنائية، الوحدة والكثرة، بأهمية متساوية عند ابن عربي، أو بأهمية متعادلة على المستوى الفلسفي؟ إن الإجابة هي لا، فمفهوم الوحدة بقي عند الشيخ الأكبر المفهوم الأكثر مركزية، فهو أصل العالم، وهو الوجود الذي يمنح كل موجود وجوده، وهو الذي تصدر عنه الكثرة. ولكن السؤال الصعب الذي شغل عدداً كبيراً من الشراح والباحثين الأكاديميين هو، ماحدود أو درجة الأهمية أو الوزن النظري التي يتمتع فيها كل طرف من أطراف هذه الثنائية في مقابل الآخر، في تصور ابن عربي للعالم؟ لقد اتجهت الكثير من الدراسات الحديثة والتأويلات القديمة لفكر الشيخ الأكبر إلى قراءة فكره قراءة

أفلاطونية، فرجّحت مفهوم الوحدة على الكثرة، واقتربت من جعل الكثرة وجوداً وهمياً غير حقيقي، مقابل الوحدة التي تتمتع وحدها بالحقيقة. وفي واقع الأمر فإن قراءة من هذا النوع لاتطابق تماماً فكر الشيخ، بل على العكس من ذلك فقد منح ابن عربي الكثرة أهمية بالغة، وجعل منها ممثلة أصيلة للوحدة وعلى علاقة جوهرية بها، ذلك أن الكثرة ليست شيئاً منفصلاً لاقيمة له في نظامه، بل هي الوجه الآخر للحقيقة التي تمثل الوحدة وجهها الأول. وبالتالي فإن أي طرف منهما لايمكن فهمه عند الشيخ دون الآخر، كما تناولنا هذه المسألة سابقاً.

العالم في (الفتوحات المكية)، أو الكثرة حقيقية تماماً ولكنها ليست كل شيء، فالموجود لايستغرق كل أبعاده في هذا المستوى من الوجود، فهو موجود من جهة، وعدم من جهة أخرى، العالم يستفيد وجوده من الله، والله هو الموجود الحقيقي الذي لايستفيد وجوده من أحد، بل هو الوجود ذاته، ولأن العالم يكتسب وجوده من الله يصبح بذلك حقيقي تماماً ولكن لأن وجوده ليس منه فهو عدم في الوقت عينه، فإذا تعلق الأمر بوجود العالم المكتسب من الله فوجود هذا العالم يتصف بالحقيقة، ولكن إذا تعلق الأمر بالأشياء ذاتها بوصفها كانت عدماً وأن وجودها ليس منها، فهي ليست موجودة على الحقيقة. إن الكثرة في العالم هي مظاهر الوجود الحقيقي، وهي المحال التي يكشف فيها الله عن نفسه، وهذا أمر يمنح الكثرة في العالم قيمة نظرية كبيرة، ولكن هذه الكثرة كانت عدماً عندما كانت أعياناً ثابتة في علم الله، وهي لم تصبح وجوداً إلا بعد أن منحها الله هذا الوجود، وبالتالي فإن الكثرة لاتطابق في حقيقتها حقيقة الله، لذلك يصف ابن عربي العالم بأنه هو وليس هو، هو الله وليس الله. هذا النوع من التفكير النظري يستبعد تماماً قانون الثالث المرفوع المنطقي الأرسطي الذي ينص على أن الأشياء هي إما أو[1]، بل إن ابن عربي يرفض هذا القانون في كل رؤيته للعالم، ذلك أن فهم الأشياء العقلاني القائم على (إما، أو) هو فهم ناقص بالنسبة له لأنه لايحيط بالعالم من كل جوانبه ويقتصر على جانب واحد منه فقط.

على هذا الأساس فإن العالم أو الكثرة حقيقية وليست حقيقية، أو هي منفصلة عن الله وتتمتع بهويتها المستقلة ولكنها في الوقت عينه ليست كذلك بل هي متحدة

---

(1) Ronald L. Nettler, **Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets** (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003) p. 8.

معه، وهذه الطريقة بفهم الأشياء كانت وراء سوء فهم ابن عربي، كما كانت وراء النقد الشديد الذي وجّه إليه. والحقيقة أننا يجب أن نفهم ابن عربي ليس على أساس بُعد واحد من أبعاد تصوره عن العالم ولايجب أن نغفل عنده البعد الآخر الحاضر بقوة دائماً.

في بعد واحد من أبعاد تصور ابن عربي عن العالم، الله والعالم شيء واحد، ولكن في بعده الآخر العالم يتمتع باستقلاله وهويته، وعلينا أن نفهم أن مبدأ الوحدة عند ابن عربي أساسي ويتفق مع التوحيد الإسلامي، ولكن هذا البعد لايستبعد ولا ينفي أن يكون الله والعالم متصلين ويعتمد كل منهما على الآخر.

إن مبدأ الوحدة عنده ينهض على أساس مفهوم الوجود، وهذا المفهوم ينقسم عنده إلى نوعين: وجود مطلق ووجود مقيد، الوجود المطلق هو مبدأ الوحدة، هو وحدة الأشياء اللاامتمايز، وهو الوحيد الذي يمثل الوجود الحقيقي. العالم المتكثر في المقابل أو الوجود المقيد يدل على عالم متردد بين ذاته المتكثرة وبين الوحدة الخالصة التي يمثلها الوجود المطلق، بل يمكن لنا أن نستنتج حسب نصوص ابن عربي، أن هذا التردد ليس سوى سعي وجهد عالم الكثرة للارتقاء نحو الوحدة المطلقة. بمعنى أن التغاير بين الوجودين ليس مطلقاً وليس نهائياً، بل إن هذا التغاير يقبع وراء توجه أحد البعدين للالتقاء بالبعد الآخر.

وفي صياغة أكثر قرباً من علم الكلام والفكر الإسلامي التقليدي المبكر، يعتقد ابن عربي أن الله هو ذات بعيدة وغير قابلة للمعرفة، من جهة، وهو الصفات التي تتجلى عبرها الكثرة، من جهة أخرى. وابن عربي يتجاوز هذا الفصل بين المستويين من خلال مبدأ الوحدة الأعلى الذي يطابق بين المستويين، المطلق مع المقيد، الواحد مع الكثير، الله المنزه مع الله المشبه، وقد عّبر الشيخ الأكبر عن هذه الوحدة من خلال نحته عدة مفاهيم، أبرزها مفهوم التجلي، الذي يجعل من كل مظهر من مظاهر انكشاف الذات دلالة على هذه الذات وتعبيراً عنها، وأحياناً يستخدم الشيخ لفظ (الظل) ليشير إلى العالم، بوصفه ظلاً للواحد، تماماً مثل ماتكون العلاقة بين الجسد وظله واحدة ومنفصلة معاً، أيضاً مثال المرآة الذي يجعل من صورة شيء في المرآة مطابقة للأصل ومستقلة عنه في الوقت ذاته، أو القول أحياناً إن عالم الكثرة هو الله ذاته في مستوى الظهور، فالظهور هو الله وقد كشف عن ذاته، تماماً مثل الظل وصورة المرآة، ومع ذلك فإن التوتر بين الطرفين، الوحدة والكثرة، العالم والله، الوجود والموجودات يبقى حاضراً بقوة عند ابن عربي، بل إن جوهر فكره يقوم على

هذا التوتر بين هذين الصنفين من المفاهيم التي تمثل طرفي الوجود[1].

إن طبيعة فكر ابن عربي تلك هي التي فتحت أبواب فهم وتأويل هذا الفكر على مصراعيه، وهي التي وُظِفت لتحقيق توجهات فكرية وعقدية جاءت بعده. وقد اتجه التلاميذ والذين وقعوا تحت تأثير فكر الشيخ الأكبر بدفع فكره نحو مفهوم الوحدة والتقليل من شأن التوتر بين الوحدة والكثرة، ونسيان نوعي المفاهيم التي استخدمها للدلالة على طبيعة الوجود في كثرته ووحدته، وهي الأمور التي ناقشناها سابقاً.

2- ابن تيمية ومفهوم التنزيه الإلهي

ابن تيمية الذي رأى مصير فكر ابن عربي وكيفية توظيفه لصالح مفهوم الوحدة التي تجعل من العالم مطابقاً لله، والذي رأى كيف أن تلاميذ الشيخ ومتابعيه قد أغفلوا مفهوم التغاير بين الله والعالم، كما أغفلوا مفهوم الكثرة والاختلاف في كتاب الفتوحات، ذهب إلى البحث عن صياغة للعالم تستبعد كل أشكال المشاركة الوجودية بين الله والعالم وأسسّ بالمقابل تصوراً للعالم يقوم على مفهوم الكثرة فقط. العالم عنده كثرة فحسب وليس هناك من وحدة جامعة بين موجودات العالم على المستوى الكوني. لقد قرر ابن تيمية خياره الفلسفي من خلال التمسك بقوة بمفهوم الكثرة، فالعالم الموضوعي لاوجود فيه إلا لأشياء عينية فقط، وبالتالي فإن كل مايؤكد هذا الفهم يذهب إليه ابن تيمية دون تردد في محاولة منه لبناء تصور عن العالم لايعرف إلا ماهو متعين وفردي وبالتالي عالم من الاختلافات فقط.

لقد أعطى كتاب فصوص الحكم فرصة للقول إن العالم هو الله، حسب فهم ابن تيمية لهذا الكتاب، وإن الإنسان يطابق في صورته الله، فهوالوحيد الذي تجتمع عنده الصفات الإلهية بوصفه محلاً استثنائياً لحمل هذه الصفات. وهذه النقطة بالتحديد قد أثارت حفيظة ابن تيمية الذي اعتبرها صياغة نظرية للعالم لاتتفق تماماً مع القضايا الدينية المركزية التي تقرر الاختلاف بين الله والعالم.

وكما رأينا فإن ابن تيمية الذي كان يلاحظ الاختلاف بين مستويي الوجود في كتاب (الفتوحات) كان يقدّر ابن عربي ويجله حسب اعترافه، ولكن كتاب (فصوص الحكم)، من جهة، وجهود المفسرين والتلاميذ على هذا الكتاب الذي أصبح على

---

(1) Nettler, **Sufi Metaphysics**, p. 10.

أيديهم كتاباً في وحدة الوجود جعل ابن تيمية يغير وجهة تفكيره، فهذا الكتاب دفع بأفكار ابن عربي باتجاه تأكيد مفهوم الوحدة والتطابق أكثر.

لايوجد في الكون بالنسبة لابن تيمية إلا الموجودات المتعينة، وهذه الموجودات ليست فقط تلك التي تقع تحت حواسنا أو القابلة لأن تقع تحت حواسنا، بل أيضاً تلك الموجودات التي تقع خارج نطاق حواسنا مثل الله وملائكته، فهي أيضاً موجودات فردية متعينة بصفاتها الخاصة. الله موجود مفرد متعين مثله مثل أي موجود آخر في العالم.

هذا الأساس الذي يعتمده ابن تيمية لبناء تصوره الخاص عن العالم سيكون وراء إسهامه الخاص في صياغة وجهة نظر جديدة في الفكر العربي الإسلامي، وسيكون إسهامه هذا هو إجابته الخاصة عن سؤال تنزيه الله من جهة وانخراطه في علاقة فلسفية بينه وبين العالم الذي يخلقه، من جهة أخرى.

إذن وفي صياغة مختلفة تماماً عن صياغة ابن عربي يفترض ابن تيمية أن العالم هو كثرة فقط، ولا وجود في العالم إلا للأشياء المتعينة، التي يحمل كل منها صفاته الخاصة به والتي تجعله متمايزاً ومختلفاً عن غيره، وإن أي افتراض لأشياء غير التعينات الفردية هو إقحام لمفاهيمنا الذهنية داخل العالم وبالتالي بناء العالم على أساس لغة لامقابل لها في الواقع.

إن مبدئي التنزيه والتشبيه لن يُفهما عند ابن تيمية بطريقة مماثلة لابن عربي، حيث كانت الذات عند الشيخ الأكبر تمثل ذلك المستوى اللامتعين من الله وغير القابل للمعرفة والتوصيف، بينما الصفات الإلهية هي المستوى الآخر الأكثر قرباً من العالم على مستويي الخلق والمعرفة، بل سيعتمد ابن تيمية منطقاً مختلفاً تماماً. الله عنده هو فرد معين بصفاته، ذاته ووجوده وماهيته شيء واحد، ولايمكن إنشاء أي فصل بين هذه الجوانب في الحقيقة، فـ «**رب العالمين هو واحد معين ليس أمراً مطلقاً كلياً، فهو يعلم نفسه علماً معيناً يمنع من وقوع الشركة فيه**»، والله لايكفي أن نقول فيه أنه فرد معين يختلف عن أي معين آخر بل يجب أن لانتوهم أن صفاته تُحمل على المخلوقات حملاً متساوياً، فصفات الله عند شيخ الإسلام هي خاصة بالله فقط، «**ولا يجوز أن تكون صفته ثابتة لغيره**»[1].

---

(1) ابن تيمية، **درء التعارض**، ج. 10، ص. 192.

الله بهذه الوضعية النظرية التي يضعه فيها ابن تيمية يشبه أي موجود آخر من حيث هو فرد معين، ذلك أن الأشياء في العالم تتشابه بأنها كلها متعينة وكلها متصفة بصفاتها الخاصة ولافرق فيها بين ماهية ووجود، فذاتها هو نفسه وجودها. وسيعمق ابن تيمية هذا الفهم، و سيجد له المزيد من الدعم في العقيدة نفسها، وفي تراث مدرسته الحنبلية التي تعتقد بضرورة فهم الصفات الإلهية على حقيقتها دون نزعها عنه بالتأويل، الأمر الذي يجعل من الله شيئاً عينياً كأي موجود آخر.

ولكن في مقابل هذا التشابه في بنية الشيء بوصفه موجوداً متعيناً وفردياً، هناك الاختلاف، فالأشياء في العالم تختلف عن بعضها اختلافاً تاماً أو بالدرجة، ولكن في كل الحالات ليس هناك من تماثل بينها، لابواسطة الماهيات ولا الكليات، فالأشياء بهذا المعنى كلها منزهة عن بعضها البعض، وإن الواقع لايكشف لنا أبداً عن تماثلات حقيقية بين الأشياء. وإذا كان هناك من تماثل بين الأشياء فإن هذا التماثل يكون من إنشاء الذهن الإنساني، ذلك لأن الكليات العقلية التي نحملها في رؤوسنا هي المسؤولة عن عقد هذه المشابهة بين الأشياء، ولكن هذا الاعتقاد عند ابن تيمية خاطئ تماماً، وهو يقول في هذا الصدد: **«وكل معين في الخارج متميز بنفسه عن غيره. . .فمعلوم أنه لاشركة في المعينات، فهذا الإنسان المعين ليس فيه شيء من هذا المعين ولا في هذا شيء من هذا»**[1].

وابن تيمية كعادته لايكتفي بتقرير الأشياء بل يهيئ العدة النظرية والمفهومية التي تجعل من قوله قولاً مبرهناً عليه، والمبدأ الأساس الذي يعتمده في نظريته في الاختلاف هو الفصل التام بين الذهني والواقعي أو الخارجي. فما هو في الذهن من مفاهيم وكليات لايجب عنده إلباسها للعالم الخارجي ولا يجب الاعتقاد أن الكليات هي شيء واقعي، **«بل ليس في الخارج إلا المعينات وليس في الخارج مطلق يكون جزء مُعيِّن، لكن هؤلاء يريدون بالجزء ماهو صفة ذاتية للموصوف بناء على أن الموصوف مركب من تلك الصفات التي يسمونها الأجزاء الذاتية، كما يقولون الإنسان مركب من الحيوان والناطق. .وهذا التركيب تركيب ذهني. .أما الحقيقة الموجودة في الخارج فهي موصوفة بهذه الصفات ولكن كثيراً من هؤلاء اشتبه عليهم الوجود الذهني بالخارجي وهذا الخطأ وقع كثيراً في أقوال الفلاسفة»**[2].

---

(1) ابن تيمية، **درء التعارض**، ج. 1، ص. 290.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 5، ص. 204.

على هذا الأساس تصبح المعادلة بسيطة وعميقة في الوقت عينه، مايوجد في العالم هو اختلاف فقط، وأي تماثل بين الأشياء فإنه من فرضيات أذهاننا التي قد تعتقد أن الكليات لها وجود في الخارج.

والنتيجة التي يصل إليها ابن تيمية هي أن الاختلاف في العالم هو مايضمن التنزيه الحقيقي لله، لأن الله بذلك سيكون موجوداً مختلفاً تماماً عن أي موجود آخر. إن استخدام مصطلح الذات من أجل تأكيد التنزيه الإلهي ليس صحيحً لأن الـ (ذات) هي شيء لغوي ولايمكن افتراض وجودها في العالم، فذات هي اللفظ المؤنث، إذ نقول عن إمرأة أنها ذات جمال، أما افتراض وجود ذات في العالم فهذا ليس حقيقياً، إنه مجرد لفظ إضافة في اللغة[1]. وإن كان ابن تيمية يستخدم أحياناً لفظ الذات بطريقة خارج السياق الذي قرره لفكره[2].

الصفات تُحمل على الموجودات كلها حقيقة، وهذا الحمل لايعني أن الصفات تحقق تماثلاً بين الأشياء. لو أخذنا لفظ (الوجود) الذي يميل الكثيرون إلى اعتباره أكثر الأشياء اشتراكاً بين المتعينات، يرفض ابن تيمية أن يكون مشتركاً بالشكل الذي يحمل معنى التماثل، «**والخالق أولى أن تكون حقيقته هي وجوده الثابت الذي لايشركه فيه أحد وهو نفس ماهينه التي هي حقيقته الثابتة في نفس الأمر**»، وإذا كان لفظ الوجود يقال على الواجب والممكن وكأنه لفظ مشترك للاثنين في الخارج فإنه من الضروري أن نعرف أن لكل منهما وجوده الخاص، ولايمكن أبداً اعتبار الوجود عند كليهما موزعاً بالتساوي، تماماً كما يتميز الإنسان بحيوانية تخصه وتميزه عن حيوانية الحصان، فهذه الحيوانية ليست واحدة عند كليهما. كذلك وجود الله يخصه ويتميز به عن وجود أي موجود آخر. أما الفلاسفة، باستثناء البغدادي، فقد ذهبوا إلى جعل «**الواحد اثنين والاثنين واحداً، فيجعلون هذه الصفة هي هذه الصفة، ويجعلون الصفة هي الموصوف، فيجعلون الاثنين واحداً**»[3].

---

(1) يستخدم ابن تيمية لفظ الذات في كثير من المناسبات، ولكنه يبرر دائماً هذا الاستخدام بأن المقصود منه ليس الذات المجردة بل الذات الموصوفة بصفاتها، وبالتالي فقولنا الذات يصبح مثل قولنا الله، حيث هو متعين بصفاته لا على أنه ذات من جهة وصفات من جهة أخرى، فالصفات عند ابن تيمية هي لوازم للذات لاتنفك عنها.

(2) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 3، ص. 229.

(3) ابن تيمية، **درء العارض**، ج. 1، ص. 289-91.

ينتبه شيخ الإسلام إلى نقطة مهمة في هذا التصور عن العالم، إذ طالما أن العالم كله موجودات فردية متعينة بصفاتها الخاصة ومختلفة عن بعضها وبأن التنزيه أمر يشمل كل أشياء العالم، إذن كيف نميز الله عن غيره وهو الذي يتشابه في بنيته مع أي موجود متعين آخر؟ يجيب ابن تيمية بأننا نميز الله عن غيره من بقية المتعينات من خلال شيئين: أولاً أن الله يملك صفات كمال أو يملك صفات كمال أكمل من غيرها لأن الكمال شيء نسبي، فالإنسان كامل بصفاته بالمقارنة مع الحيوان، والله كامل بصفاته بالمقارنة مع الإنسان[1]. وثانياً بالقول إن الله هو الوجود المتعين الوحيد في العالم المراد لذاته على عكس بقية أشياء العالم التي تراد لشيء آخر وليس لذاتها. يقول: «**والكلي لا وجود له في الأعيان إلا معيناً، فإذا لم يكن في المعينات ماهو مراد لذاته لم يكن في الموجودات الخارجية ما هو لذاته فلا يكون فيها مايجب أن يألهه أحد فضلاً عما يجب أن يألهه كل أحد، فتبين أنه لابد من إله معين هو المحبوب لذاته من كل حي ومن الممتنع أن يكون هذا غير الله.**»[2]

والحقيقة أن صفات الكمال والوجود لذاته يبدوان مترادفين بشكل ما، لأن الأمر يرتبط بفرضية الكمال التي لايمكن تصور شيئ آخر يفوقها أو كمالاً أكمل منها، ومن أجل ذلك هي لذاتها.

إذن إن مايجعل الله إلهاً في عالم كل أشيائه متماثلة في البنية بوصفها أفراداً متعينة هو أن الله هو الوحيد المراد لذاته، أو الموجود الذي يحبه الناس لذاته لا لشيء آخر. وهو أمر يرهن اختلاف الله بالطريقة التي نتوجه بها إليه. وهذا في الحقيقة يقود إلى نظرية ابن تيمية في الحب الإلهي التي تقربه من آراء المتصوفة، والتي سنفرد لها مكاناً خاصاً.

وعلينا هنا أن ننتبه لمصطلحات ابن تيمية في هذا السياق من أجل أن نفهم نظريته في الاختلاف فهماً حقيقياً، وإن نقطة البدء في هذا الفهم هو التمييز الذي ينشؤه بين مفاهيم تبدو متماثلة فيما بينها، ولكنها عنده ليست كذلك. هناك ثلاثة

---

(1) يقول ابن تيمية في **مجموعة الرسائل والمسائل**، «والإنسان حيوان ناطق ضاحك، وما يميز الإنسان عن البهيمة صفة كمال، فكما أن النطق صفة كمال فكذلك الضحك صفة كمال، فمن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، ومن يضحك أكمل ممن لا يضحك، وإذا كان الضحك فينا مستلزماً لشيء من النقص فالله منزه عن ذلك». ج. 3، ص. 229.

(2) ابن تيمية، **درء التعارض**، ج. 8، ص. 466.

مصطلحات أساسية يستخدمها ابن تيمية في هذا الإطار، وهي الاشتراك والتشابه والتماثل.

الاشتراك شيء ذهني يتعلق بالمفاهيم الكلية التي نسقطها على العالم، ولكن في العالم العيني لاوجود للاشتراك أبداً بين المعينات، **«وأما الأمور الموجودة في الخارج فبينها تشابه وتماثل واختلاف وتضاد، ليس فيها شيء يشارك شيئاً لا في ذاته ولا في صفاته»، ذلك أن كل «شيئين اشتركا في أمر فذلك المشترك هو في الذهن، وكل منهما في الخارج متميز»**[1].

إن كل ماكان الفكر الفلسفي التقليدي يعتقده متوفراً بالتساوي بين الأفراد المتعينة، رفضه ابن تيمية، فهذا الفكر كان لايميز بين حيوانية الإنسان وحيوانية الحصان عندما كان يطلق على الاثنين لفظ الحيوان بوصف هذا اللفظ هو لفظ كلي يمثل الجنس الذي تنتمي إليه أنواع الحيوان كلها. وكذلك عندما كان يصف الأشياء بالوجود فإنه لم يكن يميز بين مستويات ومقادير الوجود عند كل موجود على حدة، الأمر الذي جعل من الكليات العقلية وسائل تعميم شاملة لكل الأفراد الذين يقعون خارج الذهن. أما الاختلاف فقد كان بعض الفلاسفة يقرره بوصفه شيئاً يختلف عن الاشتراك، بمعنى أن الاشتراك يتحدد بمجموعة من المفاهيم غير المفاهيم التي تحدد الاختلاف، فقولنا عن الإنسان أنه حيوان ناطق يطرح نوعين من المفاهيم، نوعاً يحدد الاشتراك وهو الحيوانية ونوعاً آخر يحدد الاختلاف وهو النطق، ولكن هذا النمط من التفكير لم يشكك أو لم يطرح أسئلة على مفاهيم الاشتراك ذاتها ليسائلها فيما إذا كانت تتضمن في ذاتها درجة ما من درجات الاختلاف بين موجود وآخر.

لذلك يقلب شيخ الإسلام المعادلة ليطرح نمطاً مختلفاً من التفكير، فيعلن أن الاختلاف يوجد تماما بالمفاهيم نفسها التي تكشف عن الاشتراك بين الأشياء. فالاختلاف بين الأشياء لايتم إدراكه بصنف من المفاهيم مختلف عن صنف آخر، بل إن المفاهيم نفسها التي تعلن عن الاشتراك هي من يعلن عن الاختلاف، **«وبذلك يتبين . . أن مابه الاختلاف لازم لما به الاشتراك. . فإنه ليس في الخارج إلا مابه الاختلاف الذي هو ضد الاشتراك، إذ ليس في الخارج مشترك»**[2].

ولكن إذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان مابه الاشتراك هو نفسه مابه

(1) ابن تيمية، **درء التعارض**، ج. 1، ص. 99.

(2) سابق، نفس الصفحة.

الاختلاف، فإن السؤال المهم هنا هو كيف يجب علينا أن نفهم هذه الصلة بين الاختلاف والاشتراك، إذ أنه من المستحيل أن نقول هنا إن الاختلاف هو ذاته الاشتراك، لأن ذلك يمثل تناقضاً واضحاً، إذن لا بد من تحديد درجة الاختلاف والاشتراك في الشيء ذاته.

هنا يشرح ابن تيمية مفاهيمه بالقول، إن الأمر يتعلق بالمقادير أو النسب بين الاشتراك والاختلاف، فالأشياء المتعينة في الخارج لا اشتراك فيها بشيء بمعنى أنها لا تتطابق مع بعضها في كلي أو صفة من الصفات، ولكن مع ذلك فإن هناك قدْراً مشتركاً بين الاثنين في بعض الصفات. فإذا كان العالم بوصفه أفراداً متعينة لااشتراك فيها فإن هذا لايعني من جهة أخرى اختلافاً مطلقاً بين الأشياء. وهنا يطرح ابن تيمية مفهومه الثاني المتعلق بدرجة الاشتراك بين شيء وآخر، فيسمي ذلك بـ (التشابه)، أو مايسميه بمفهوم مرادف (القدْر المشترك) بين الأشياء.

هذا القدر المشترك بين الأشياء هو مايعكس درجة ما من التشابه بين شيئين وهذا يتم إذا توفر في شيء ما نظيره في شيء آخر، فالعلم الذي يقوم في زيد له مايناظره في العلم الذي يقوم في عمر، هذان العلمان يختلفان عن بعضهما ولكنهما في الوقت عينه يحملان قدراً من الاشتراك يمكن لنا أن نسمية تشابهاً. ومرة أخرى علينا أن نتذكر أن مفهوم ابن تيمية للاختلاف لايعني اختلافاً مطلقاً ذلك أن أي شيء مطلق لاوجود له في العالم، فلا وجود لتشابه مطلق ولا لاختلاف مطلق، إنما الأمر يتعلق بدرجة من التشابه بين شيئين مختلفين في الوجود، ولكن ماهو مؤكد أنه لايوجد في العالم شيئين يتماثلان تماثلاً تاماً، وبالتالي فإن مايحكم العالم هو الاختلاف بين الأشياء المتعينة، وبين صفات هذه الاشياء أيضاً.

إن البياض الموجود في شيئين، في الثلج وفي العاج مثلاً، هما عنصر الاشتراك من جهة البياض ولكنه أيضاً عنصر الاختلاف أيضاً بدرجة هذا البياض، «**فالبياضان المتماثلان هما غير مختلفين بهذا الاصطلاح، وهما مختلفان بالاصطلاح الأول الذي هو بمعنى الامتياز، فإذا كان كل من البياضين ممتازاً عن الآخر ببياضه الذي يخصه فهو ممتاز عنه أيضاً بلونيته وعرضيته التي تخصه**»[1].

ولكن مع ذلك فإن هذا القدر المشترك أو التشابه لايخفف من الاختلاف بين الأشياء، ولايحرم هذا المفهوم سلطته في فهم العالم. فقول ابن تيمية «**فإنه ليس في**

---

(1) سابق، ص. 100.

الخارج إلا مابه الاختلاف الذي هو ضد الاشتراك، إذ ليس في الخارج مشترك»، صحيح تماماً وينسجم مع مجمل تصوره عن العالم، لأن كل شيء في العالم، سواء كان وجود الموجود أو أي صفة من صفاته فإنها تختلف عن أي موجود آخر في وجوده وفي أي صفة من صفاته.

إن الصورة التي يشرحها لنا شيخ الإسلام عن كيفية معرفتنا للعالم تؤكد التزامه بفكرة الاختلاف حيث يكرر أن مفاهيمنا لا تقبض على حقيقة الأشياء، بل تبقى لغتنا تسميات تقارب العالم الخارجي ليس أكثر، أو بلغة ابن تيمية، تدل على أشياء العالم ولكنها لاتخبرنا عن ماهيتها.

إن فكر ابن تيمية هو فكر في الاختلاف وهو نموذج من تصور للعالم له هويته وخصوصيته التي لاتشبه ماقد قيل سابقاً، ذلك أن هذا الحسم في التمييز بين ماهو ذهني وماهو خارجي يبقى الشيخ ملتزماً به في كل فكره ويبقى يقظاً على أن لاينزلق ويضع شيئاً من منتوجات العقل في الخارج، الأمر الذي يجعله يؤكد دائماً أن أشياء العالم لاتعرف إلا الاختلاف. والكليات ليست كليات بذاتها بل هي أداة فهم لغوية لنا تدلنا على العالم فقط. وإننا يجب أن نفهم هذه الكليات على أنها جزء من الشيء المعين وليست شيئاً فائضاً عنه ويضم أشياء أخرى إلى جانبه. فالكلي (حيوان) مثلاً لاوجود له في ذاته بل هو معين مع الشيء المعين الذي يصاحبه، **«وأما الحيوان الموجود في الخارج فهو حيوان معين يلزمه معين إما إنسان وإما فرس معين وإما نحو ذلك، وهذا المعين حاصل مع هذا المعين أبداً. . ، فإذا عدم هذا الإنسان المعين عدم هذا الحيوان المعين. . فالحاصل أن كل موجود في الخارج بعينه، فجميع صفاته اللازمة متلازمة يلزم من وجود إنسانيته وجود حيوانيته، ومن وجود حيوانيته وجود إنسانيته»**[1]. فتعين الكلي في شيء معين يجعل من هذا الكلي شيئاً مفرداً، مهما كثرت هذه الكليات، فكلها تتعين وتصبح جزئية في الشيء المعين الذي تقيم فيه. فصفات الأشياء دائماً مفردة ودائماً متعينة ودائماً جزئية في العالم الخارجي.

في نص أكثر وضوحاً يقول ابن تيمية:

«إن أرادوا بالاشتراك أن نفس الصفة الموجودة في الخارج مشتركة فهذا باطل، إذ لا اشتراك في المعينات التي يمنع تصورها وقوع الشركة فيها، وإن أرادوا بالاشتراك أن مثل تلك الصفة حاصلة للنوع الآخر، قيل لهم لاريب أن بين حيوانية

---

(1) سابق، ص. 101.

الإنسان وحيوانية الفرس قدراً مشتركاً وكذلك بين صوتيهما وتمييزهما قدراً مشتركاً، فإن الإنسان له تمييز وللفرس تمييز، ولهذا صوت هو النطق ولذاك صوت هو الصهيل، فقد خص كل صوت باسم يخصه، فإذا كان حقيقة أحد هذين تخالف الآخر ويختص به فمن أين جعلتم حيوانية أحدهما مماثلة لحيوانية الآخر في الحد والحقيقة، وهلا قيل أن بين حيوانيتهما قدراً مشتركاً ومميزاً. . . .فليست حركة نفسه (نفس الإنسان) وإرادتها ومعرفتها ونطقها مثل ما للفرس وإن كان بينهما قدر مشترك. . . .ولكن الذهن فهم معنى يوجد في هذا ويوجد نظيره في هذا، وقد تبين أنه ليس نظيراً له على وجه المماثلة لكن على وجه المشابهة، وإن ذلك المعنى المشترك هو في أحدهما على حقيقة تخالف حقيقة مافي الاخر، ومن هنا يغلط القياسيون الذين يلحظون المعنى المشترك الجامع دون الفارق المميز»[1].

إن مفهوم التناظر أو النظير أساسي عند ابن تيمية لأنه يسمح له بتقرير درجة من درجات الاشتراك بين شيئين. وإذا ذهبنا في محاولة تلخيص فكر ابن تيمية فمن الممكن القول إن فكره هو فكر أسبقية الأشياء المتعينة على الكليات الذهنية. لذلك لانرى ابن تيمية يناقش تلك المفاهيم التي ابتكرتها الفلسفة قبله لتعبر عن وجوه الشيء المفترضة لتتمكن من صياغة بناءها الخاص للعالم، مثل ماهية، ذات، هوية، لأنه لايرى من حاجة لهذه المفاهيم، فهي لاتعدو أن تكون جزءاً من عدة مفهومية يريد صاحبها أن يموضعها في الخارج ويبني صورة محددة للعالم بعد أن يرتب العلاقة بينها.

ابن تيمية يذهب مباشرة إلى تصور واقعي عن العالم مثل ما كان يحاول فعله البغدادي، فالعالم إذا استطعنا عزل مفاهيمنا عنه التي تراكمت على طول التاريخ الفلسفي واختلطت معه، فإنه ليس سوى أشياء متعينة، وهذه الخلاصة البسيطة هي جوهر أي تفكير نظري، ولايأبه ابن تيمية شأنه شأن ابن عربي لأن يسمي فكره فلسفة، فالأمر الأهم هو ضرورة بناء للعالم يستجيب لشروط ثقافية محددة.

2-1- كيف نعرف العالم إذن؟

إذا كان العالم لايعرف التماثل بين موجوداته، وإذا كان شيئاً آخر غير عقولنا، فكيف لنا إذن أن نعرف هذا العالم، والمعرفة، حسب مااعتقدت الفلسفة القديمة،

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 6، ص. 60.

هي إما بناء يعتمد على الاشتراك والتشابه بين الأشياء، وبالتالي تأسيس الروابط والعلاقات بينها على أساس التماثل، أو هي محاكاة بين عقولنا وبين عالم نعتقده يشبهها أو على الأقل يستجيب لطبيعة عقولنا. إن الاختلاف بين الموجودات يجعل سؤال المعرفة صعباً، وكذلك الاعتقاد أن العالم لايشبه عقولنا ولايحاكيها.

ابن تيمية لم يفترض وجود ماهيات في الخارج، أي لم يقبل بأي نوع من المحاكاة بين عقولنا وبين العالم، فالعقل الإنساني الذي يسعى بمعرفته لإدراك ماهيات الأشياء لايجب عليه عند شيخ الإسلام أن يبحث عن هذه الماهيات في الخارج، وبالتالي فإن الطموح المعرفي الإنساني يجب أن يبني ذاته على أهداف أخرى ومسارات أخرى.

المسألة المهمة التي يناقشها ابن تيمية في هذا السياق هي العلاقة بين اللغة والعالم، اللغة بطبيعتها كلية وهي بوصفها كذلك ترغمنا أن نفهم عملية المعرفة بطريقة مختلفة عن الطريقة التقليدية، فاللغة لايجب أن تفهم على أنها مفردات كلية تنطبق على المشترك أو المتشابه من الأشياء وتضعها في مجموعات قابلة للتصنيف أو قابلة لقواعد منطقية من النوع الذي يعتمد الكلي مثل منطق أرسطو، بل علينا أن نفهم اللغة على أنها أسماء فقط تدل على الأشياء وتنبه عليها وليس على أنها أداة المعرفة اليقينية.

إن الفكر اليوناني قد عقد صلة حميمة بين مفهوم الحقيقة ومفهوم الماهية، وهذا المفهوم الأخير لن يكون سوى الكليات الذهنية نفسها وقد تموضعت في الخارج، فتصبح المعرفة وفق هذا الفهم قادرة على الإمساك بحقيقة العالم، لأن الحقيقة الخارجية ليست سوى كلياتنا العقلية وقد وضعت نفسها في العالم أو وضعناها نحن هناك.

الحالتان بالنسبة لابن تيمية، خاطئتان، لأنهما لاتميزان بين ماهو ذهني وماهو واقعي، ويدأبان على تصوير العالم بطريقة تجعل منه مرآة لعقولنا، غير منتبهين إلى أن العالم في الخارج يختلف عما نفترض نحن فيه، بأن العلاقة المعرفية بينهما ليست حميمة بالدرجة التي تجعل كل طرف يحاكي الآخر.

موقف ابن تيمية النظري هذا كان وراء نقده للمنطق الأرسطي الذي نشأ على صورة عن العالم تفترض هذا المفهوم للحقيقة الذي يرى في العقل والعالم أطرافاً متقابلة ومتوافقة. وابن تيمية في الوقت الذي يرفض هذا النوع من المنطق لايرفض كل منطق، بل يذهب إلى اقتراح منطق آخر لفهم العالم، على عكس ما يعتقد شراحه

وتلاميذه، من أنه ضد كل منطق، هذا الأمر غير صحيح، بل علينا وفق ابن تيمية أن نبحث عن المنطق الذي يستجيب لتصور محدد عن العالم يرى فيه أنه أشياء متعينة مختلفة عن بعضها وفقط، لا ماهية ولا اشتراك.

في مسألة اللغة التي تزودنا بالحدود المنطقية المستخدمة في أي منطق، يعتقد ابن تيمية أن اللغة ليست كفيلة بإيصالنا إلى الحقيقة بالمفهوم التقليدي للحقيقة، إن مانملكه في اللغة هو أسماء، والأسماء تدل على الشيء ولكنها لاتعنى بماهية هذا الشيء، لأنه ليس هناك من ماهية أصلاً. واللغة لاتستطيع ولاتسمح لنا بأن نتعرف على عالم كله اختلافات إلا بالدلالة فقط وليس بالتعميم الكلي.

إن الشيء في العالم الخارجي متعين بصفاته الخاصة، وفي مقابل ذلك فإن مفردات اللغة تشير إلى الشيء أو صفاته بوصفها محددة حصراً لهذا الشيء دون سواه. وظيفة هذه المفردات هي نفسها وظيفة الحدود عند ابن تيمية وهي تبيان مسمى الاسم فقط وتمييز هذا المسمى أو المحدود عن غيره، وهذه الوظيفة لاتصور هذا المحدود[1] أي لاعلاقة لها بما يسمى حقيقة الشيء. وبسبب اعتقاده هذا، اعتبر شيخ الإسلام أن دعوى المنطق الأرسطي بأن الحدود تصور حقائق الأشياء دعوى غير صحيحة لأن هذا المنطق يعتقد أن الحد يجمع بين مختلفين، وهو أمر لايؤيده الواقع الخارجي نفسه. ولذلك فإن الوظيفة الأساسية للحدود تنحصر في الدلالة أكثر من أي شيء آخر[2].

إن الأسماء هي شيء لغوي وضعي وإطلاق الأسماء على الأشياء هو أمر اصطلاحي يقرره شخص أو مجموعة بشرية ما تستخدم لغة محددة، وبناء على هذا الفهم النظري للعالم فإن تسميات الأشياء لاتعني ولاتعادل معرفة بحقائق الأشياء[3].

والأمر المثير عند ابن تيمية أن الأسماء أو الحدود عنده تدل على شيئين، على موجود خارجي أو صفة من صفاته من جهة، وعلى معنى ذهني يحمله الشخص عن هذا الشيء من جهة أخرى. إن أذهاننا تحمل معان محددة عن أشياء العالم الخارجي وهذه المعاني هي التي تجعل اللغة ممكنة، بمعنى أنها تجعل اللغة وسيلة اتصال

---

(1) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تحقيق، محمد حسن اسماعيل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003) ص. 36.

(2) سابق، ص ص. 28-9.

(3) سابق، ص. 36.

وتفاهم. فالأسماء التي نطلقها على الأشياء لاتكون مفهومة إذا لم يكن هناك مقابل لها في المعنى الذي نحمله في رؤوسنا عن هذه الأشياء.

يقول ابن تيمية:

«إن مستمع الحد يسمع الحد الذي هو مركب من ألفاظ كل منها لفظ دال على معنى. فإن لم يكن يعرف قبل ذلك بمفردات تلك الألفاظ ودلالتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام. والعلم بأن اللفظ دال على المعنى أو موضوع له مسبوق بتصور المعنى. فمن لم يتصور رسم الخبز، والماء، والسماء، والأرض، والأب، والأم لم يعرف دلالة اللفظ عليه».، وماينطبق على الأسماء والمسميات ينطبق أيضاً على الحدود والمحدودات، حيث لايمكن فهم المراد بالحد، اللفظ، أو الاسم إلا إذا كان المعنى المقصود قد تم تصوره قبل ذلك. والاسم والحد متطابقان من حيث الوظيفة ولكنهما يختلفان عن بعضهما بأن الحد يُفصِّل مايقوله الاسم بالإجمال، أو بمعنى آخر إن الحد يعادل اسماً واحداً أو اسمين أو ثلاثة، كالقول، (حيوان ناطق)، فهذا حد يفصل الاسم (إنسان)، **«وكذلك يقال في تعليم آدم الأسماء كلها: تعليم حدودها»**[1].

المعنى سابق على اللفظ وهذه الأسبقية أساسية ليس فقط من أجل فهم الحدود والألفاظ بل للتعرف على صدق أو كذب هذه الأسماء أو الحدود، لأن **«العلم بصحة الحد لايحصل إلا بعد العلم بالمحدود، إذ الحد خبر عن مُخبَر هو المحدود، فمن الممتنع أن يُعلم صحة الخبر وصدقه قبل تصور المُخبَر عنه من غير تقليد المُخبِر وقبول قوله»**[2]، فتوفر المعنى السابق على اللفظ يضمن المعرفة الموضوعية ويمنع التقليد وقبول قول الغير من غير المحاكمة الشخصية لصحة القول المتعلق بشيء ما أو معنى ما.

هذه المقدمات النظرية عن العلاقة بين مفردات اللغة والمعاني الذهنية والأشياء الخارجية تجعل ابن تيمية يستند على عدة نظرية محددة في نقد المنطق الأرسطي. فالحد بوصفه أمر لغوي وضعي لايعدو أن يكون قول الحاد ودعواه، وبالتالي فهو ليس نهائياً في قول الحقيقة، واللغة بهذا المعنى لن تكون متعالية على التجربة العينية لعلاقتنا مع الأشياء. إن اللفظ بذاته هو رسم أو صوت يدل على شيء آخر، وكل

---

(1) سابق، ص. 9.

(2) سابق، ص. 35.

مايحتاجه هذا اللفظ هو أن يقابل معنى في الذهن وشيئاً في العالم يقصده كي تصبح اللغة مفيدة، فالقول في تعريف الإنسان إنه «**الحيوان الناطق**» أو «**الحيوان الضاحك**» يبقى قولاً لامعنى له ولا يؤدي إلى شيء إذا لم يكن المستمع يعلم مسبقاً بصدق الكلمات الواردة في هذا القول نتيجة معرفته السابقة بمعناه، والنتيجة التي يصل إليها الشيخ هنا أن هذا العلم المسبق بالمعنى يجعل من هذا التعريف أوالحد قاصراً على الإخبار فقط ولايفيد بأي معرفة لم تكن معروفة للمستمع قبل هذا القول، ولايكسب المستمع معرفة لم تكن له قبل ذلك، وبالتالي فإن الحد لايفيد في معرفة المحدود[1]. وبكلمات تلخص موقف ابن تيمية فإن مايسمى حد حقيقي لاوجود له في الخارج، إن الحدود هي تسميات نتواضع عليها كي نحدد المعاني القائمة في أذهاننا وندل بها على الأشياء الخارجية، هذه الأشياء هي مدلولات، مسميات، أشياء نميز بتسميتنا لها بين بعضها البعض. وإذا كنا بصدد معرفة جديدة فإننا نتعرف على ألفاظ جديدة ومعانيها معاً، أو تسميات لموضوعات لم نكن نعرفها قبل ذلك.

لقد قال ابن عربي في الأسماء الإلهية قبل ذلك على أن مانعرفه عنها ليست هي بل أسماء الأسماء، إذ فقط القادرون على التسمية، الله أو نحن البشر يستطيعون أن يسموا الأشياء ويسموا الأسماء الإلهية، وهذا ينطبق على كل شيء في العالم، فنشاطنا المعرفي في العالم هو نشاط تسمية، كما أكد القرآن ذلك بالآية التي تقول: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ [النجم: 23]. هذه المسألة بالإضافة لاعتقاد ابن عربي أن الأسماء الإلهية هي أحكام معقولة جعلت بعض الباحثين يدافعون عن أطروحة أن ابن عربي صاحب مذهب اسمي.

في المقابل، الحد الأرسطي هو حقائق مركبة من الجنس والفصل مثل تعريفنا للإنسان بأنه حيوان ناطق. ومن أجل أن يكون هذا الحد مفهوماً يجب معرفة الجنس والفصل أي الحيوانية والنطقية ومعرفة نسبة هذين الكليين للإنسان. ولكن وفق تحليل ابن تيمية للحد الأرسطي فإن أحدنا إذا عرف معنى الحيوانية والنطقية وعرف نسبتهما إلى الإنسان فإن هذا الحد لم يعد يفيدنا أي معرفة إضافية، ناهيك عن الدعوى بأنه يكشف عن حقيقة الإنسان. ومن جهة ثانية فإن هذا الحد يجعل من الشيء المُعرَّف مركباً من جوهرين أو كليين وهما في الحقيقة ليسا سوى صفتين من صفات الشيء. وإذا فُهم الأمر بهذه الطريقة أي أن الحيوانية والنطقية صفتان يصبح من الممكن قبول

---

(1) سابق، ص. 29.

هذا التعريف ولكن ليس على أساس أنه يُعرِّفنا بماهية المحدود ولكن على أنه دال عليه وعلى صفاته.

يكرر ابن تيمية دائماً أن منطق أرسطو إذا خضع للمقدمات النظرية التي ترى العالم على أنه أشياء مفردة متعينة مختلفة عن بعضها، كل شيء يتحدد بصفته الخاصة من دون تصنيف هذه الصفات بطريقة مفتعلة غير واقعية، وأن الكليات هي صفات تخص شيئاً مفرداً بعينه، فإن هذا المنطق يصبح مقبولاً، وبالتالي فابن تيمية لايرفض المنطق مطلقاً ولكنه يطالبنا برؤية للعالم مختلفة عن تلك التي قررتها الفلسفة الأرسطية وبالتالي بمنطق يتفق مع هذه الرؤية.

المعرفة عند ابن تيمية هي معرفة صفات الشيء التي هي بطبيعة الحال كثيرة، وكلما ازددنا معرفة بالصفات ازددنا معرفة بالشيء، والشيخ لايقبل التمييز الذي اعتمده المنطق الأرسطي بين صفات ذاتية وصفات عرضية، أو صفات داخلة في ماهية الشيء، وصفات غير داخلة في الماهية وإنما لازمة للشيء، فهذا تصنيف بالنسبة لابن تيمية لايعود إلى حقيقة ثابتة في نفس الموصوف ولكنه تصنيف تم وضعه من قبل المتكلم كي يخدم عنده قصداً معيناً[1].

ويعتقد الشيخ أن تحديد الفصول الذاتية للشيء التي لاتفارق في الوجود ولا في الوهم الشيء هو أمر صعب وعسير ويؤدي إلى الكثير من الخلط والأخطاء. إذ كيف يمكن لنا أن نحصر بدقة تلك الفصول الذاتية ولانغفل عن أي واحدة منها ونؤكد بشكل نهائي أنها ذاتية لازمة للشيء؟ إن القول مثلاً في تعريف الحيوان إنه جسم ذي نفس وحساس هو تعريف يميز ويماثل في الوقت عينه بين الحيوان وغيره، ويقال، حسب المشائين، إن هذا التعريف قد حدد ماهية الحيوان، ولكن ماذا عن صفة أخرى مثل (متحرك بالإرادة)، أليست هي صفة ذاتية داخلة في الماهية؟

من أجل ذلك يعتقد ابن تيمية أن تحديد الفصول الذاتية المقومة لماهية الشيء أمر في منتهى الصعوبة ولايستطيع أي منطق أن يضبط نهائياً مايسمى فصولاً ذاتية للشيء. إننا إذا قلنا إن الحيوان هو الجسم، ذي النفس، الحساس، المتحرك بالإرادة، نكون أمام مقاربة منطقية من نوع آخر، إننا هنا أمام التعرف على صفات الشيء الكثيرة دون الإدعاء بأنا عرفناها كلها. لكن المنطق الأرسطي لايقبل هذا النوع من مقاربة الشيء بل يقتصر على حصر التعريف بكليين هما الجنس والفصل،

---

(1) سابق، ص. 9.

والحقيقة أن هذين الكليين عند ابن تيمية لايمثلان سوى صفتين من صفات الشيء الكثيرة الأخرى التي تتمتع بدورها بأهمية في تعريف الشيء.

إذن الفرق بين الصفات الذاتية والصفات العرضية في الشيء أو لنقل التمييز بين الكليات الخمسة، الجنس، النوع، الفصل، العرض العام، الخاصة، أمر اصطلاحي، وإن المنطق الأرسطي قد وقع، حسب شيخ الإسلام، بأخطاء كثيرة نتيجة للتمييز الذي أنشأه بين الصفات الذاتية المقومة للماهية وبين الصفات العارضة اللازمة للماهية التي يسمونها خواصاً وأعراضاً عامة، وهذا الخلط نجده بوضوح شديد في الإلهيات التي فشل المنطق الأرسطي فشلاً تاماً في مقاربتها كما يعتقد.

لقد أدى هذا الفهم إلى افتراض كيفيات محدودة في تركيب الأشياء، واعتقدوا أن هذا التركيب يقال على خمسة معان، المركب من الوجود والماهية، والمركب من الذات الصفات، والمركب من الخاص والعام، والمركب من المادة والصورة. وكل هذه المعاني ذهنية لا وجود لها في الخارج. فما يوجد في الخارج هو شيء فردي متعين موصوف بصفات متعددة[1].

يعتقد ابن تيمية بالتالي أن الفهم الواقعي للعالم كما هو بذاته هو ما يجعلنا أكثر قدرة ليس فقط على معرفة الموجودات العينية بل أيضاً على معرفة الله بوصفه موجوداً متعيناً بصفاته الخاصة به كأي موجود آخر ليس فيه تركيب بين ذاته وصفاته، بل صفاته كلها لازمة له ولايُعرف إلا بها. والإلهيات عند شيخ الإسلام هي موضوع مركزي في فكره إذ على أساس فهمنا لله نستطيع النظر للكون وصياغة وجهة نظر عن العالم. ويعتقد أيضاً أن فكر أرسطو صحيح في غالبه في الطبيعة ولكنه في الإلهيات كان مخطئاً تماماً، لذلك كان لابد عنده من تأسيس منطق (آخر) يلبي المطالب الثقافية الخاصة في معالجة هذا الجانب وصياغة صورة عن العالم يتفق فيها العقل والنقل.

إن الله وأي موجود عيني آخر يتفقان في أن كل منهما موجود وكل منهما ثابت في حقيقته، وكل منهما له صفاته التي يتعين بها، وبالتالي فإن التسميات التي نطلقها عليهما معاً والتي تدل على هذا الاتفاق أمر مقبول، **«الله موجود حقيقة، والمخلوق موجود حقيقة، ولايلزم من إطلاق الاسم على الخالق والمخلوق بطريق الحقيقة محذور»**[2].

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 3، ص. 181.

(2) سابق، ص. 181.

هذا المنطق الذي ينهض على مفهوم الموجود المتعين الواقعي والذي لانعرفه دفعة واحدة، وإنما تتقدم معرفتنا به بتقدم اكتشافنا لصفاته، يؤكد الاختلاف بين هذه الاشياء المتعينة كما ورد سابقاً. وفي علاقتنا المعرفية بالعالم القائم على الاختلاف سيكون لسؤال المعرفة، أهمية خاصة في هذا المنطق.

قد يكون من الممكن أن نعرف شيئاً ما عن موجود محدد بعينه من خلال معرفة صفاته، ولكن هذا النوع من المعرفة على أهميته ليس كافياً، إذ لابد من الانتقال من فهم شيء واحد بعينه إلى فهم العلاقات بين الأشياء المتعددة، وهذه العلاقات ضرورية لسببين أساسيين، السبب الأول يتعلق بسؤال العالم، والثاني، سؤال الأحكام الشرعية.

2-2- المنطق وبنية العقل الإنساني

وفي مسألة العلاقات فإننا يجب أن نفهم فكر ابن تيمية على مستويين، الأول، المستوى المتعلق بالعالم من زاوية النظر إليه نظرة فلسفية، والمستوى الثاني يتعلق بالمنطق. لقد تركز جهد ابن تيمية في جانبه المنطقي على فهم للعالم لايحوي ماهيات ولا مثل أو صور مشتركة، الأمر الذي سيجعله على مستوى المنطق يدافع عن أقيسة التمثيل بدل أقيسة الشمول الأرسطية، لأن قياس التمثيل يعنى بالشيء الفردي في علاقته مع شيء فردي آخر دون اللجوء إلى تعميمات كلية. أما من جهة النظرة الفلسفية العامة لفكره فإن هذه العلاقات بين الأشياء قد تم تأسيسها بوضوح شديد، على مبدأ السببية والتأثير المتبادل بين الأشياء.

من الجانب المنطقي، المسألة المركزية عند شيخ الإسلام هي مسألة الكليات ومسألة حدودها في فهم العالم. وكما لاحظنا سابقاً فإن الفصل الحاد الذي يؤكد عليه ابن تيمية بين الذهني والواقعي جعله ينظر إلى العالم على أنه عالم اختلافات، الأمر الذي يطرح سؤال دور الكليات في هذا التصور بإلحاح شديد.

بالنسبة له الإنسان يعرف العالم بالحس والعقل والخيال يلعب دوراً بينهما، الحس ينقسم إلى ظاهر وباطن، الظاهر هو إحساساتنا التي تتصل بالعالم الخارجي من رؤية وسمع وشم وذوق ولمس، بينما الإحساسات الباطنية هي المرتبطة بانفعالاتنا الداخلية بكل أنواعها، الحب، الألم، الغضب، الخوف، اللذة، الجوع، العطش، . . . ، . والإحساسات بشكليها الاثنين لاتدرك إلا ماهو جزئي، وهو إدراك حقيقي ولاتُنقص جزئيته من قيمته ابداً، بل على العكس فإن معرفتنا بالجزئي هذه أكثر صحة من معرفتنا بالكليات.

إن تسمية المعرفة الناتجة عن الإحساسات الظاهرة والباطنة بالمعرفة الحقيقية هو بتعبير آخر نقد للقول إن المعرفة الحقيقية لاتحصل إلا بالكليات، فالكليات إذا انفصلت عن الإحساسات أو المعاينة الحسية، عند ابن تيمية، فإنها لاتعطينا معرفة. ومن أجل ذلك يكرر ابن تيمية دائماً أن المعرفة لاتحصل إلا باجتماع الحس والعقل ولايمكن لأحدهما أن ينفرد بالمعرفة. كان البغدادي قد اشتغل على المسألة نفسها وأسس لهذا التصور عن أهمية الإحساسات، ووضعها في نظرية للمعرفة تتوفر فيها شروط النظرية. بالنسبة لابن تيمية الذي يبدو بوضوح أنه قرأ البغدادي بسبب مدحه المتكرر له، يعتقد أن الاحساسات مرحلة أساسية في المعرفة وهي تبقى كذلك حتى بعد أن تصبح معطياتها مصاغة كلياً في الذهن، على عكس المشائين الذين يرون في الكليات شيئاً يستقل عن الحس بعد مرحلة معينة من المعرفة.

العقل بالنسبة لابن تيمية يفكر بالكليات، لأن الله فطرنا على ذلك، وهو الذي منحنا ومنح عقلنا أن يفكر على طريقة كلية، بالإضافة إلى أن الله قد فطر عقولنا أيضاً على معارف بديهية أولية لانحتاج فيها إلى عمليات منطقية للتحقق منها مثل: أن الواحد هو نصف الاثنين، وأن المساويين لشيء ثالث متساويين. . . . ، . وكلاهما الكليات والمعارف البديهية الأولية هي شيء خاص بعقولنا لاوجود لها في الخارج، **«فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار، لا في الأمور الخارجية الموجودة»**[1].

إن الكليات والحقائق البديهية تمثل عند ابن تيمية بنية فطرية للعقل بغض النظر عن الكيفية التي يطابق فيها هذا العقل الحقائق الخارجية، المهم أن عقلنا يفكر بهذه الطريقة، فالعالم نستقبله بحواسنا على شكل جزئيات ونكونه في أذهاننا على شكل كلي:

«فأما أن العقل الذي عقل الأمور العامة التي أفرادها موجودة في الخارج يحصل بغير الحس فهذا لايتصور، وإذا رجع الإنسان إلى نفسه وجد أنه لايعقل ذلك مستغنياً عن الحس الباطن والظاهر لكليات مقدرة في نفسه، مثل الواحد والاثنين، المستقيم والمنحني، المثلث والمربع، الواجب والممكن والممتنع، ونحو ذلك مما يفرضه هو ويقدره. فأما العلم بمطابقة ذلك المقدر للموجود في الخارج والعلم بالحقائق الخارجية فلا بد فيه من الحس الباطن والظاهر، فإذا اجتمع الحس والعقل

---

(1) ابن تيمية، **مجوع الفتاوى**، ج. 9، ص. 71.

. . أمكن أن يدرك الحقائق الموجودة المعينة ويعقل حكمها العام الذي يندرج فيه أمثالها لا أضدادها، ويعلم الجمع والفرق، وهذا هو اعتبار العقل وقياسه»[1].

إن اعتراف ابن يتيمة بالكليات الذهنية وعلى أن الله غرزها فينا وأننا نفكر وفقاً لذلك بفطرتنا تفكيراً كلياً يجعله أقرب إلى مايسمى الموقف المفهومي أو صيغة محددة من الموقف الاسمي[2].

ويشير ابن تيمية في ملاحظة ثاقبة إلى أن المعارف البديهية شيء عقلي تماماً خاص ببنيته كعقل، ولا تعتبر المعارف البديهية مصدراً لمعرفة هذا العالم الخارجي، بل شيئاً يتعلق بعملية المعرفة وبالطريقة التي تتم فيها، على عكس الحس والعقل اللذين يبنيان المعرفة على أساس العلاقة مع الخارج، وعلى أساس الإحساس بالأشياء وبناء المعاني الذهنية في العقل.

«البديهيات . . وهي العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداء بلا واسطة، مثل الحساب، وهي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين فإنها لاتفيد العلم بشيء معين موجود في الخارج، مثل الحكم على العدد المطلق، والمقدار المطلق، وكالعلم بأن الأشياء المساوية لشيء واحد هي متساوية في أنفسها. فإنك إذا حكمت على موجود في الخارج لم يكن إلا بواسطة الحس مثل العقل. فإن العقل إنما هو عقل ماعلمته بالإحساس الباطن أو الظاهر بعقل المعاني العامة أو الخاصة»[3].

إن فهم ابن تيمية الخاص لطبيعة المعرفة ولبنية العقل، وطريقة استيعاب هذا العقل للعالم، يجعله يقف على طرف مقابل من نظرية المعرفة والمنطق الأرسطيين، ويجعله أقرب إلى فكرة المعاينة المباشرة للعالم، وأبعد عن افتراضات المشائين حول عقل مستقل وخالد أو عقل يعقل نفسه بنفسه. وبغض النظر عن التوصيف الذي يمكن أن نطلقه على مفهوم المعاينة المباشرة، سواء كانت تجريبية علمية، أو تجريبية فلسفية، فإن الشيخ يقف بكل تأكيد كواحد من النقاد الكبار لمنطق أرسطو وكمؤسس لتصور آخر عن المنطق وعن العالم.

---

(1) سابق، ج. 9، ص. 72.

(2) لقد درس هذا الأمر وأشار إليه الدكتور المرزوقي معتبراً ابن خلدون أيضاً ينتمي مع ابن تيمية إلى هذا الموقف، انظر، أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994).

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 9، ص. 71.

لقد شغلت فكرة الحدود الأرسطية ذهن الشيخ في مسألتين اثنتين، أولاً في الكيفية التي نعرف فيها أشياء العالم التي يعتقد فيها منطق أرسطو أنه يحصل على معرفة يقينية أو ماهوية بالأشياء بواسطة الكليات، وثانياً باستخدام هذه الحدود في المنطق، الذي طالما أثار شكوك الشيخ حول صحة البرهان الأرسطي. وابن تيمية يذهب في المقابل معتمداً على أسسه النظرية التي بناها هو ليقول إن المنطق إذا كان عليه أن يكون صحيحاً فيجب أن ينطلق من المعارف البديهية المغروسة في عقولنا والتي تسمح لنا ببناء نتائج أكثر صحة من نتائج البرهان الأرسطي. إن من الواجب عند ابن تيمية ألا تكون مقدمة البرهان إلا القضايا العقلية البديهية المحضة[1].

وهذا يقود الشيخ إلى مسألة أخرى كانت موضع صراع طويل قبله بين أنصار المنطق الأرسطي وأنصار المنطق البياني، الكلامي واللغوي. وهنا ابن تيمية كشأنه دائماً لايكرر مواقف الآخرين لأنه يعتقدها أقرب لعلوم الدين، إنه لايدافع عن مسألة في حقل التفكير النظري قبل أن يصوغ كل المبررات العقلية والمنطقية لها. ذلك إن العالم القائم على الاختلاف وعلى مفهوم الشيء المتعين المتفرد بذاته، بالإضافة للفصل الحاسم بين الذهني والواقعي، جعله يعتقد أن قياس الشمول الأرسطي غير صحيح ولايؤدي إلى معرفة عن العالم. في مقابل ذلك يعتقد أن قياس التمثيل هو أقرب للصحة من قياس أرسطو.

«أما الأمور الموجودة والمحققة فتعلم بالحس الباطن والظاهر، وتعلم بالقياس التمثيلي، الذي ليس فيه قضية كلية ولاشمول ولاعموم، بل تكون الحدود الثلاثة فيه - الأصغر والأوسط والأكبر - أعياناً جزئية، والمقدمتان والنتيجة قضايا جزئية، وعلم هذه الأمور المعينة بهذه الطرق أصح وأوضح وأكمل»[2].

إن الجزئي سيد الموقف النظري عند شيخ الإسلام على مستوى فهم العالم وعلى مستوى المنطق والمعرفة، إن عقلنا الذي يفكر بطريقة كلية لايبني العالم على طريقة أرسطو أو على طريقة المؤمنين بموضوعية الماهيات الذهنية، بل يبقى ملتزماً بأهمية الحس وأهمية الجزئي. وكأن المعرفة عنده هي عملية تذهب إلى جعل الكلي خاصاً بالشيء المعين وجزئياً وليس في جعل الجزئي خاضعاً للمفهوم الكلي. ولذلك

---

(1) سابق، ص. 74.

(2) سابق، ص. 75.

فإن قياس التمثيل يفيد اليقين عنده أكثر من قياس الشمول[1]. لأنه يبقى قريباً من الجزئي ويتأسس على بناء علاقات بين جزئي وآخر.

إن كلي ابن تيمية هو أقرب إلى مفهوم الحد اللغوي العام الذي يشمل معان كثيرة في الخارج دون أن يعني ذلك أن هذا الكلي يسوي هذه المعاني ويجعلها متماثلة، لأن المعنى عند الشيخ لايقوم في الذهن فقط بل في الأشياء أيضاً، ذلك أننا عندما نخبر شيئاً ما على أنه متصف بالحياة أو العلم أو الإحساس أو الإرادة أو اللون. . . .، فإننا نخبر معان قائمة في هذا الشيء، تقابل معان ذهنية عندي، فاللفظ اللغوي الذي نطلقه يمكن له أن يدل على معان مختلفة ولكن هذا الحد يبقى ذهنياً، ذلك أن المعنى القائم بالشيء، بوصفه صفة لهذا الشيء ليس تماماً المعنى المماثل له القائم في شيء آخر، العلم مثلاً القائم عند زيد ليس هو نفسه العلم القائم عند عمر، واللون الأبيض القائم في الثلج ليس هو نفسه معنى اللون الأبيض القائم في عاج الفيل، فالمعاني هي صفات الأشياء التي تقوم فيها بعيداً عن لغتي التي أسميها بها من جهة، وبعيدة عن الاشتراك بينها وبين شيء يماثلها في محل آخر، من جهة ثانية. فالمعاني لاتتطابق فيما بينها أبداً، ولاتعبر عنها لغة واحدة. وبالتالي فإن صفات الأشياء عند ابن تيمية تتمتع بوجود موضوعي، فهي ليست أشياء أمنحها أنا للعالم بل العالم يمتلكها بذاته، وهذا الامتلاك محكومٌ بالاختلاف. واللغة تأتي لتسمى أو تدل على هذا المعنى في الشيء وفي الذهن بطريقتها، عندها تصبح التسميات لاحقة على ماهو موجود في العالم، وتصبح اللغات كلها دلالات على هذه المعاني بألفاظ مختلفة.

لذلك فإن مايسمى كليات ذهنية عند الشيخ لاتقابل أبداً في العالم تشابهات نهائية بين الموجودات، بل تقابل أشياء تشترك بدرجة ما فيما بينها ولكنها لاتتماثل مطلقاً، فتفاوت مقدار صفة واحدة بين شيئين اثنين يعكس قدراً أو نسبة من الاشتراك، ولكن هذا الاشتراك في المعاني لايعني أن هذه الصفة توجد بالتساوي بين الشيئين، لذلك يُفضل ابن تيمية أن يسمي الكلي باللفظ المتواطىء أو المشكك، هذا اللفظ يشمل مجموعة معان قائمة في الأشياء ويعترف باختلافها عن بعضها في الوقت عينه. **«ولهذا كان الحذاق يختارون أن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك، الذي هو نوع من التواطىء العام، ليست بطريق الاشتراك اللفظي، ولا**

---

(1) سابق، ص. 78.

بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده، كما يطلق لفظ البياض على الشديد كبياض الثلج، وعلى مادونه كبياض العاج، فكذلك لفظ (الوجود) يطلق على الواجب والممكن، وهو في الواجب أكمل وأفضل»[1].

إن ارتباط فكر الشيخ الشديد بمفهوم الجزئي وبأهمية الحس، أبعده تماماً عن الكثير من الأسس النظرية عند أرسطو والمشائين المسلمين خصوصاً في نظرية العقل. لقد كان العقل عند أرسطو جوهراً يتمتع باستقلال كبير عن أي شيء آخر، ومرشح للخلود بذاته، علاقته مع الحس مؤقتة وظرفية، بينما علاقته بذاته أبدية ودائمة ومن الممكن لهذه العلاقة أن تجعله متعالياً على العالم وعلى التجربة العينية. إنه شيء إلهي وبوصفه كذلك هو أقرب بطبيعته إلى الكائنات السماوية الخالدة، وطبيعة العقل عند أرسطو تشبه تماماً طبيعة الكلي، فكلاهما لاينقسم وكلاهما لاعلاقة له بالحس، وكلاهما باق، الأمر الذي يجعل من العقل المكان الطبيعي للكلي، وتصبح المعرفة هي مطابقة العقل للكلي، بصيرورة الاثنين شيئاً مفارقاً للعالم.

اطلع ابن تيمية على هذا الفهم الأرسطي للعقل، وهو عنده تصور غير واقعي ولاينسجم مع رؤيته هو للعالم التي تقوم على المعاينة التجريبية للشيء. لذلك رفض أن يكون العقل متعالياً بالمعنى الأرسطي أو جوهراً قائماً بذاته وخالداً كما اعتقد المشاؤون. إنه تماماً عكس ذلك، العقل يجب أن يكون مرتبطاً بالعمل، فهو معايشة دائمة مع العالم، و ليس جوهراً قائماً بذاته ومستقلاً، بل هو عقل لأنه على صلة مع العمل، فالعلم والعمل في تلازم تام يجعلان من العقل عقلاً. والعمل هنا يعني شيئين: أولاً الاتصال الفعلي بالأشياء العينية من خلال الحواس، وثانياً العمل بمعنى السلوك الأخلاقي. ولأن العقل هو مشروع علمي وعملي يقبل ابن تيمية بالتعريفات التي أعطيت له من قبل أسلاف له في التراث الإسلامي، العقل هو عرض قائم بالعاقل، أو العقل هو غريزة في الإنسان كما قال عنه أحمد بن حنبل والمحاسبي، هذا من جهة الجانب العملي الذي يُعنى بالتمييز بين الضار والنافع. كما أنه يمكن من جهة الجانب العلمي أن يتم تعريف العقل على أنه العلوم الضرورية التي هي بنيته كعقل[2].

---

(1) ابن تيمية، **كتاب الرد على المنطقيين**، ص. 129.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 20، ص ص. 286-7.

إن مفهوماً للعقل مثل هذا لا يخفض من قيمته، إنه جزء من تصور عام للكون تصوغة ثقافة ما، فالأمر ليس في الدفاع عن مفهوم للعقل متعال، وليس في اعتبار العقل جوهراً قائماً بذاته، إنما المسألة هي في رؤية للعالم تصدر عن شروط ثقافية محددة. هذه الثقافة لم تجعل من العقل جوهراً مقابلاً للعالم ولا من العالم شيئاً مضبوطاً بمقولات العقل. إن هذه واحدة من أسئلة كثيرة يجب إثارتها مرة ثانية وثالثة، هل الدفاع عن العقل كجوهر مقابل للعالم شرط لا بد منه للحداثة؟

عند ابن تيمية الأمر مختلف، ليس هناك من كليات منفصلة عن التفكير، وهذا أمر قد قرره أبو البركات البغدادي قبل ذلك، ولكن ما أضافه ابن تيمية أن مايسمى كليات هو طريقة فطرية في التفكير يتسم بها كل البشر، واللغات التي تواضع عليها البشر هي كذلك كلية. هذه الفطرة لاتعني بأي حال من الأحوال أن الله وهبنا الكليات، بل تعني أن الله جعل بنية عقولنا كذلك، وكل ماعدا ذلك هو جهد إنساني في تحصيل المعرفة. هذه الفطرة الإلهية هي للبشر جميعاً ولايتحدث ابن تيمية هنا عن عامة وخاصة، ولا عن مصدر خارجي للكليات، ولا عن تفكير نظري وتفكير ديني، وذلك لأن إشكالياته الفكرية مختلفة عن التراث المشائي. فالمسألة عنده ليست البحث عن التوفيق بين نمطين من التفكير يوازيان نمطين من الخطابات، وليست في البحث عن مهادنة بين أصناف التفكير هذه، بل الأمر عنده إن التفكير الديني ذاته مفتوح على مفاهيم نظرية موازية تجعل منه تفكيراً فلسفياً، وبالتالي فإن التفكير الفلسفي هو امتداد ومتابعة للتفكير الديني بمفاهيم أخرى أكثر تجريداً، وهذا هو معنى الموافقة عنده بين المعقول والمنقول، وليس أبداً توفيقاً بين صنفين مستقلين من التفكير.

لقد أراد ابن تيمية في نقده لمنطق الكليات أن ينتقد كل فكر يمكن له أن يُشرك موجودات العالم بمفاهيم جامعة يجعل منها حقائق متماثلة. لقد كشف له تصور ابن عربي للعالم أن هذه الطريقة في التفكير التي تجعل من موجودات العالم، في أحد وجهيها، تتشارك بشكل ما في انتمائها إلى حقيقة واحدة قد تؤدي في أحد تأويلاتها إلى إلغاء فرادة الموجودات، وإلغاء الأبعاد اللامتعينة في العالم، كما فعل بعض المتصوفة التالين على ابن عربي. رغم أن فكر ابن عربي لم ينكر الاختلاف بوصفه السمة الأساسية للعالم.

إن فكرة الصلة بين الحقائق التي اعتمدها ابن عربي، مثل فكرة اكتساء الإنسان بالصفات الإلهية، دفعت شيخ الإسلام إلى الذهاب بعيداً وراء كل فكر كلي ينظر

للعالم نظرة تقوم على التماثل من أجل أن ينتقده، ولم يعد مهماً هنا التفريق بين وجهة نظر (عقلانية) أو (كشفية)، ولم يعد مهماً هنا إذا كان المقصود أفلاطون أو أرسطو، بل إن الفكرة ذاتها التي تقيم للتماثل بين موجودات العالم وزناً كبيراً قد يصل إلى حد مطابقة الأشياء مع بعضها، والتي بُنيت الكثير من التصورات عن العالم على أساسها هي ما كان يهم الشيخ.

كل شيء يختلف عن كل شيء آخر، وحتى في أكثر المعاني قرباً من بعضها هناك اختلاف، وابن تيمية استفاد من البغدادي في مسألة مقدار الاشياء وبالتحديد مقدار الوجود، والبغدادي الذي اعتقد بأصالة الوجود وكان بذلك من الرواد الذين دافعوا صراحة عن هذه الأطروحة عقلانياً كان يعتقد أن الوجود عند الموجودات ليس واحداً، بل يختلف الوجود بالمقدار بين موجود وآخر، الأمر الذي وجد فيه ابن تيمية فرصة لتأكيد الاختلاف بين الأشياء حتى بين تلك التي تشترك فيها الأشياء كلها.

2 - 3 - الصفات الإلهية بوصفها كليات

الصفات الإلهية هي كليات، أجناس وأنواع، وهي فيما يختص بالله لوازم خاصة به يتفرد بوجوده بها، وهي في الوقت عينه وسيلة الخلق أو المستوى الذي يصل الله بالعالم، وهذه الصلة تتركز على مفهوم المحمولات أو الاحكام التي تلحق بالأشياء.

هذا الموقف الذي يميز موقف ابن تيمية في تصوره عن العالم، يلتقي بعمق مع موقف ابن عربي، فالصفات عند الشيخ الأكبر هي أيضاً ذلك المستوى الذي يصل بين الذات والعالم، وهي صلة تقوم على الاشتراك في الأحكام أو المحمولات التي تُحمل على الطرفين.

العالم العيني عند الشيخين يتمتع بوضعية بارزة، فهو بالنهاية حصيلة للصفات الإلهية ذاتها، وكل أحكام الموجودات هي آثار الصفات الإلهية. عند ابن عربي العالم هو مرآة الله الذي يكشف فيه عن ذاته في صورة الآخر، وعند ابن تيمية العالم هو اسم يشمل كل الموجودات الفردية المتعينة التي هي تعينات للصفات الإلهية ذاتها بدرجات مختلفة.

كان ابن عربي يصف الأسماء الإلهية بالأحكام المعقولة التي لا وجود لها في ذاتها وإنما توجد في العالم بعد انكشاف الوجود وظهور العالم، وهي توجد فيه لا لتحقق تماثلاً تاماً بين الله والعالم، بل إن ابن عربي يعترف بالاختلاف بين الله والعالم وبين أشياء العالم مع بعضها البعض.

لقد فتح ابن عربي في مفهوم الاشتراك في الحقائق أفقاً للوجود الإنساني أن يرتقي روحياً ووجودياً واخلاقياً ليتصل بمصدره طالما أنه يحمل في ذاته الحقائق نفسها الموجودة في الوجود المصدر، يسمي ابن عربي أحياناً هذا الارتقاء بالتخلق بأسماء الله[1]. بينما فتح ابن تيمية أفقاً آخر للوجود الإنساني عبر تأكيده على الفرد المختلف وعلى هويته التي لاتماثل هوية أخرى. لقد كان الفرد واختلافه نقطة المركز عند شيخ الإسلام، بينما كان مفهوم الفرد الذي يتطلع نحو الاتصال بالوجود الأصيل نقطة المركز عند الشيخ الأكبر. عندها يصبح تفسير الحديث النبوي: «**خلق الرحمن الإنسان على صورته**» يحصل على تأويلين مختلفين، عند ابن عربي هذه الصورة المشتركة هي بسبب الاشتراك في الحقائق التي يحملها كلاهما، لأن الله علم آدم الأسماء كلها، أي منحه أسماءه الذاتية، ولذلك فإن صورته على صورة الرحمن من حيث الأسماء، أما عند ابن تيمية، الإنسان هو موجود فردي متعين مثله مثل الله، يختلفان في مقدار وجودهما وفي صفاتهما ولكن كلاهما موجود فرد متعين بصفاته الخاصة، والإنسان يختلف عن الله بطبيعة صفاته وفي الدرجة التي يحملها من هذه الصفات.

ولكن السؤال المهم هنا هو: هل يعتقد ابن تيمية أن الصفات الإلهية بوصفها كليات هي أشياء ذهنية لاوجود لها في الله حقيقة، كما كان ابن عربي يعتقد في الأسماء الإلهية من حيث هي أحكام معقولة غير موجودة ولا تظهر إلا مع ظهور العالم؟

إن الكليات عند ابن تيمية هي بكل تأكيد أشياء ذهنية، والأجناس والأنواع هي من هذه الأشياء. ولكن يجب أن نتذكر هنا فهم ابن تيمية للعالم، لأن ماينطبق على الأشياء العينية ينطبق على الله. لقد ميز ابن تيمية في العالم بين المعاني التي تقوم في الشيء وبين تسمياتنا لهذه المعاني، وقد قرر أن الصفات التي توجد في شيء ما هي معان خاصة بهذا الشيء، أما تسمياتنا لهذه المعاني التي تأخذ شكلاً كلياً فهي أشياء ذهنية.

إن مايوجد في الله موضوعياً هو معان قائمة فيه، لأن الله يوجد وجوداً موضوعياً وهو كشيء متعين يجب أن يكون متصفاً بصفاته الخاصة التي تجعله مختلفاً عن أي فرد آخر. وفي مقابل هذه المعاني التي تقوم في الله، هناك التسميات التي

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 231.

نطلقها على هذه المعاني، ومن هنا فإن تسمية الصفات الإلهية بأنها أجناس وأنواع هي ألفاظ إنسانية. وظيفة هذه التسميات هي للدلالة على المعاني القائمة في الله، وهي شيء خاص بنا نشير من خلاله إلى تلك المعاني التي توجد في الله أوفي غيره.

وهنا أيضاً لايبتعد ابن تيمية كثيراً عن ابن عربي، فالشيخ الأكبر الذي قال عن الأسماء الإلهية أنها غير موجودة لأنها أحكام معقولة، اعترف من جهة أخرى بوجود معان في الذات الإلهية، **«العلم بأسماء صفات المعاني مثل حي وهو اسم يطلب ذاتاً موصوفة بالحياة، والعلم يسمي الموصوف به عالماً، والقادر للموصوف بالقدرة، والمريد للموصوف بالإرادة. . . وهذه كلها معان قائمة بالموصوف»**[1].

ابن تيمية يبقى داخل دائرة هذا التفكير، ويجد في علم الكلام المبكر مايدعم وجهة النظر تلك. لقد أورد الشهرستاني حواراً جميلاً بين القائلين بنظرية الأحوال وبين النافين لها، وقد بدا هذا الحوار على أنه حوار حول الكليات وفيما إذا كانت توجد وجوداً موضوعياً أم لا. ابن تيمية الذي يذكر الشهرستاني كثيراً، خصوصاً في كتابه (نهاية الأقدام في علم الكلام) الذي ورد فيه هذا الحوار، يدل على أنه قد قرأ هذا الحوار. هذا الحوار يقدم كل الحجج الممكنة حول الأحوال بوصفها نظرية في الكليات، مقابل فريق آخر يرى في الكليات أنها مجرد ألفظ نسمي بها الأشياء.

يعتقد المثبتون للأحوال، حسب الشهرستاني، أن الأشياء تشترك في قضايا كلية وأن هذه القضايا المشتركة هي غير القضايا التي تختلف فيها الأشياء عن بعضها، فالافتراق غير مابه الاشتراك، وكلاهما الاشتراك والافتراق قضايا عقلية وراء اللفظ، واللفظ يصاغ من أجل أن يطابق هذه القضايا. ومن ينكر بالنسبة لهؤلاء تلك القضايا العقلية المشتركة ينكر الحدود العقلية للأشياء، لأن عموم هذه القضايا العقلية يمثل الحدود التي نعرف الأشياء بها. إن صفات الأشياء هي التي تجعل الشيء مخصصاً بها من جهة ومشتركاً بها مع غيره من جهة ثانية، وهي قائمة في الشيء بغض النظر عن اللغة التي تسميها. ثم إن درجات العموم والخصوص في القضايا العقلية لايقتضي تدرجاً من الأخص للأعم، ذلك أن العموم والخصوص في الحال ليس جنساً حتى يستدعي كل جنس جنساً ويؤدي إلى التسلسل، وكذلك النوعية في الأنواع ليست نوعاً حتى يستدعي كل نوع نوعاً، فكذلك الحالية للأحوال. ثم أن المثبتين للأحوال يرون ضرورة التمسك بالقضايا الكلية لأنها تثبت التماثل بين الأشياء وهذا

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 302.

التماثل شيء ضروري من أجل الأحكام العقلية، حيث لاحكم بدون تماثل، وفق هؤلاء.

من جهة مقابلة يعتقد نفاة الأحوال ويصورهم الشهرستاني هنا على أنهم من ينفون الكليات العقلية، أن القضايا العقلية المشتركة لاوجود لها وإنما المسألة هي مسألة اللغة والألفاظ التي نستعملها في تسمية الأشياء. فالسواد والبياض لايشتركان عندهم في شيء يمثل قضية عقلية لهما الاثنين أو إلى صفة مشتركة بينهما، بل يشتركان في اللفظ الدال على الجنسية والنوعية، فهذا اللفظ يدل عليهما معاً. إن الحد هو حقيقة الشيء، وهما معبران عن شيء واحد أي الحد والحقيقة، فحد الشيء حقيقته وحقيقته ما اختص به في ذاته عن سائر الأشياء، ولكل شيء خاصية بها يتميز عن غيره وخاصيته تلزم ذاته ولاتفارقه ولايشترك فيها بوجه، وإلا بطل الاختصاص. أما العموم والخصوص فهو راجع إلى الأقوال الموضوعة لها ليربط شكلاً بشكل ونظيراً بنظير. بمعنى أن حد الشيء وحقيقته وذاته عبارات عن معبر واحد والأشياء إنما تتميز بخواص ذواتها ولا شركة في الخواص[1].

وكما نلاحظ أن موقف ابن تيمية يستند على تراث قديم من الجدل بين وجهة النظر التي تدافع عن الكلي، والتماثل، والقضايا العقلية العامة، والاشتراك الموضوعي بين الأشياء بغض النظر عن اللغة، وبين وجهة نظر مقابلة تعتمد على الجزئي المحسوس، وعلى خصوصية كل موجود على حدة، وعلى اللغة بوصفها هي من يصنع الألفاظ العامة لا الحقيقة في الخارج. وحتى مفاهيم مثل الأجناس والأنواع، والنظائر، وأن مابه الاشتراك هو مابه الافتراق، وأن حقيقة الشيء وحده وذاته هي شيء واحد، التي استخدمها ابن تيمية كلها نجدها هنا أيضاً. فابن تيمية يتابع تراثاً محلياً يمكن البناء عليه وفق شروطه الخاصة.

إذن من هذا التراث الكلامي والابن عربي، يؤسس ابن تيمية مواقفه ويبلور وجهة نظر عن العالم يحاول فيها استكمال كل شرائط هذا التصور. وبالتالي يصبح توصيف الصفات الإلهية على أنها أجناس وأنواع، هو دلالة لفظية على معان تقوم هناك في الذات، وهي خاصة بهذه الذات ولاتتماثل بها مع غيرها.

ولكن السؤال هنا، لماذا أطلق ابن تيمية على الصفات الإلهية اسم الأجناس

---

(1) عبد الكريم الشهرستاني، **نهاية الأقدام في علم الكلام**، تحقيق، الفرد غيوم (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، دون تاريخ) ص ص. 133-43.

والأنواع، ولماذا لم يقتصر على تسميتها أسماء تدل على معان قائمة في الذات فالأمر في النهاية يتعلق بالألفاظ التي تدل على شيء خارج الذهن، وكان من الممكن تسمية هذا المعانى في الخارج بأسماء أخرى. لقد أسماها ابن عربي نسب وإضافات، وأسماها الرازي لوازم، وأسماها ابن تيمية أجناس وأنواع.

من الواضح في سياق فكر ابن يتيمة أن المسألة بالنسبة له هي إيجاد صلة بين الله بوصفه الخالق، وبين العالم، وهذه الصلة تقوم أساساً على الأحكام والمحمولات وهو في هذه النقطة يبدو قريباً جداً من ابن عربي، الذي فهم الأمر بالطريقة نفسها.

لذلك نجد ابن القيم الجوزية تلميذ ابن تيمية الذي فهم لحد الكبير مصادر فكر أستاذه يشرح هذه العلاقة بين الصفات الإلهية وبين محمولات الأشياء في العالم بعبارات تطابق عبارات ابن عربي تماماً، كما في النص التالي: وهو **«أنه سبحانه أبرز خلقه من العدم إلى الوجود ليجري عليه أحكام أسمائه وصفاته فيظهر كماله المقدس وإن كان لم يزل كاملاً. فمن كماله ظهور آثار كماله في خلقه وأمره، وقضائه، وقدره، ووعده ووعيده، . . .»**[1]

هذا النص يبدو كأنه لابن عربي، فموجودات العالم ظهرت للوجود على هيئة أحكام وآثار للصفات الإلهية ذاتها، فالظهور والآثار والأحكام هي كلها من نظرية التجلي، كما مر معنا، ونظرية ابن تيمية في صفات الله بوصفها أجناساً وأنواعاً، أي أحكاماً معقوله تقتضي أن تكون صفات الأشياء في العالم مشتقة من الصفات الإلٰهية. نص ابن القيم هذا هو قول لمقتضى فكر الأستاذ، وشرحاً له.

إن تسمية الصفات الإلهية بالأجناس والأنواع تؤكد أولاً قِدَم العالم كمفاهيم ملازمة لله ذاته، فالصفات الإلهية هي نفسها العالم ولكن على مستوى المفاهيم فحسب، كما يقول ابن تيمية صراحة[2]، وتؤكد من جهة أخرى الصلة الوثيقة بين الأشياء المتعينة وبين الله. وإذا كان ابن عربي قد استثمر هذا الأمر ليؤسس لفكرة الوحدة بين الله والعالم، فإن الأمر عند ابن تيمية هو لتأسيس الصلة الحميمة بين الله والعالم في الأحكام رغم عدم الاشتراك التام بينهما.

---

(1) ابن القيم، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987) ص. 403.

(2) ابن تيمية، **مجموع الرسائل والمسائل**، ج. 5، ص. 371.

القسم الثاني

المصير الأخروي ومفهوم التسامح

الفصل الأول

1- ابن عربي: التسامح كمفهوم مُؤسَس نظرياً

نناقش في هذا الفصل المفاهيم التي صاغها الشيخ الأكبر على شكل ثنائيات، يتقابل في كل ثنائية منها مفهومان مختلفان وأحياناً متعارضان. هذا الثنائيات تهدف إلى معاينة الحالة الإنسانية عن قرب بطريقة تفسر معنى الممارسة الثقافية للبشر ومعنى فكرة الحقيقة، ومعنى النشاط الإنساني. كما تناقش هذه الثنائيات المصير الإنساني الأخروي، بوصف هذا المصير هو تعبير بشكل أو بآخر عن حصيلة الممارسة الإنسانية في الحياة الأولى. فهذه المفاهيم تسعى إلى محاولة صياغة قول آخر في تاريخ الفكر الإسلامي يقرر فكرة التسامح الشامل في الأرض وفي السماء على مستوى الأفراد والجماعات.

هذه الثنائيات هي: الربوبية والتوحيد، الأمر الكوني والأمر الديني، الخير والشر، ويمكن القول إن هذه المفاهيم صيغت بهذه الطريقة المتقابلة من أجل تحديد الدوائر التي تحكم النشاط الإنساني الفكري والسلوكي، ولتطرح تصوراً متفائلاً عن مصير الإنسان القريب الدنيوي، والنهائي الأخروي.

إن الأمر المهم في هذا السياق، أن هذه المفاهيم الثنائية قد لعبت دوراً كبيراً جداً في فكر ابن تيمية، وهي التي ساعدته على صياغة مسائله الخاصة في الإنسان، تارة بتكرار مضامين هذه الثنائيات كما قال بها ابن عربي، وتارة أخرى من خلال منح بعض هذه الثنائيات مضامين مختلفة لهذه الدرجة أو تلك عن ابن عربي.

1- 1- الخير والشر عند ابن عربي

الخير والشر ثنائية فلسفية من الطراز الأول، وهي تجد في الوقت عينه تعبيراتها الصريحة في التجربة الواقعية للبشر، فهي ثنائية قادرة على تفسير مستويي العالم. بالنسبة لابن عربي الخير مرادف للوجود والرحمة، الله هو الخير والرحمة وهو الوجود. ولأن الخير كذلك فهو يمكن أن يوصف بأنه محض، على الأقل على

مستوى الفرضية، فالخير المحض هو الذي لاشر فيه[1]، كما يمكن أن يوصف كل واحد منها بالواحدية والظهور بمظاهر متعددة، فالخير **«في نفسه حقيقة واحدة ظاهرة في العالم في صور مختلفة»**[2].

إن مايقابل الخير المحض هو الشر المحض، وعلى نفس خطوط التوازي، فإن الوجود المحض يقابله العدم المحض، فالعدم هو الشر وهو الذي يقابل الوجود، ولكن الشر ليس أمراً وجودياً **«فلو كان الشر أمراً وجودياً لكان إيجاده إلى الله إذ لافاعل إلا الله، فالوجود كله خير لأنه عين الخير المحض»**[3].

أما الخير فهو أمر وجودي وفاعله هو الله بل هو الوجود ذاته، ولكن عندما ينتقل الوجود أو لنقل عندما يظهر في الموجودات فإن العدم يخالطه، والعدم شر. هذا التقابل بين وجود/عدم، خير/شر، أساسي لفهم طبيعة وجود الشر في العالم. إن أصل العالم خير، ولكن كل شيء أيضاً قابل للعدم، والشيء بسبب قابليته للعدم ممتزج بالشر، وهذا مبدأ مركزي في تفسير الشر، إذ هنا يصبح الشر شيء نسبي وشيء عرضي يطرأ على الخير ذاته. إن العالم كله عالم ممكنات، لم تكن موجودة ثم وجدت، وهي آيلة للعدم، لذلك فهي تقع بين الخير والشر، بين الوجود والعدم[4]. **«فما ظهر من شر في العالم فهذا أصله لأنه عدم الكمال أو عدم الملائمة أو عدم حصول الغرض فهي نسب وماظهر من خير فالوجود المطلق فاعله ولذلك قال: قل كل من عند الله»**[5].

«فما ظهر العالم عن الله إلا بصورة ماهو عليه وما في الأصل شر، فإلى من تستند الشرور والعالم في قبضة الخير المحض وهو الوجود التام، غير أن الممكن لما كان للعدم نظر إليه كان بذلك القدر ينسب إليه من الشر ماينسب إليه. . ولا يستمر عليه ولا يثبت فإنه في قبضة الخير المحض والوجود»[6].

الخير بتعريف آخر هو الملائمة للطبيعة وماهو مناسب لها، وهو موجود

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 556.

(2) سابق، ج. 3، ص. 478.

(3) ابن عربي، سابق، ص. 528.

(4) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 556.

(5) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 576.

(6) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 315.

بالذات، والعالم خُلق بالأصل للسعادة، أما الشقاء الذي يعد من مترادفات الشر، فهو يقع في حق من وقع فيه بحكم العرض، فهو ليس شيئاً أصيلاً بالعالم، ولايوجد بذاته. إن الحق الذي أعطى الوجود للعالم لايصدر عنه إلا المناسب، أي الخير، وبالتالي كان الخير موجوداً بالعالم بالذات، ولكن العالم هو عالم ممكنات، لذلك عُرض عليه الشر الذي هو عدم نيل الغرض وملائمة الطبع، وعلى هذه الصورة ظهر الشر في العالم[1].

1-2- الربوبية والتوحيد

يعتقد ابن عربي أن الإنسان موحد بالضرورة وفق الحكم الإلهي الوارد في الآية القرآنية: «**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه**»، وعلى خلاف العقائديين والفقهاء، أو مايسميهم ابن عربي بعلماء الرسوم، الذين فهموا من «**قضى**» أنه أمر إلهي فإن ابن عربي يفهمه على أنه حكم إلهي على البشر بأن لايعبدوا إلا الله، وهذا الفهم برأيه هو الأصح. هذا الحكم الإلهي ينطبق على كل البشر، بغض النظر عما إذا كان بعضهم ينتمي إلى ديانة توحيدية أم لا، أو فيما إذا كان ينتمي إلى أي عقيدة مهما كانت، «**فان الله تعالى يقول وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه فما عُبد فيما عُبد إلا الله**»[2] بمعنى يشمل الجميع، وبمعنى الضرورة، لأن قضى تعني حكماً إلهيا لايرد[3].

إن تصور ابن عربي عن العالم بوصفه تجلياً لله، وأن الأشياء هي صور الوجود الحق يجعل من البشر بالضرورة مؤمنين بمصدر العالم، لأن الفرد مهما كانت أسسه الثقافية فهو يعتقد بشيء ما ينتمي إلى هذا العالم، إذ لا أحد يؤمن بلا شيء أو لا يعتقد بشيء، وأي شيء يُعتقد به هو بالضرورة يرتبط بصورة من صور الوجود، وهو بالضرورة صورة إلهية.

«وذلك كله إعلام بالصورة التي يتجلى فيها لعباده وانها ذات حد ومقدار..... وما ثم صورة إلا الالوهية فنسبوها اليهم ولهذا يقضى الحق حوائجهم إذا توسلوا بها اليه غيرة منه على المقام أن يهتضم وان أخطؤا في النسبة فما أخطؤا في المقام ولهذا قال ان هي إلا أسماء سميتموها أي أنتم قلتم عنها انها آلهة والا فسموهم فلو

---

(1) ابن عربي، سابق، ص. 389.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 405.

(3) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 4، ص. 100.

سموهم لقالوا هذا حجر أو شجر أو ما كان، فتتميز عندهم بالاسمية اذ ما كل حجر عبد ولا اتخذ الها ولا كل شجر ولا كل جسم منبر ولا كل حيوان فللّه الحجة البالغة عليهم بقوله قل سموهم واعلم انه لولا الهوى ما عبد الله في غيره»[1].

إن كل شيء سوى الله هو صورة من صوره وبالتالي فهو غيره أو هو نسبة من نسبه، وبعض الناس لايميزون أحياناً بين الغير أو النسبة وبين الله، فيشركون في العبادة ولكن قصدهم بالأساس هو الله، الأمر الذي يجعل من البشر كلهم متجهين إليه إما مباشرة أو بالنسبة أو عبر الغير.

«فلا بدّ أن يكون الخالق عين كل صورة يعبدها المخلوق. . . وكيف وقد قال وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه و يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله ولم يذكر قط افتقار مخلوق لغير الله ولا قضى ان يُعبد غير الله فلا بد أن يكون هو عين كل شيء أي عين كل ما يفتقر اليه وعين ما يعبد»[2].

«فعلى الحقيقة ما عبد المشرك إلا الله لانه لو لم يعتقد الالوهة في الشريك ما عبده» حتى وإن أخطأ هذا المشرك في النسبة ولم ينتبه إلى قول الرسول الذي دعا إلى توحيد من تجب له نسبة التوحيد.

الشكل الآخر للعلاقة بين الإنسان والله هي الحب، وهذه العلاقة تخضع للفهم نفسه الذي خضعت له علاقة العبادة، فالبشر يتجهون بحبهم إلى أشياء متعددة حسب ميولهم، ولكنهم في الحقيقة لايحبون إلا الله، لأن الكون أصلاً هو نسبتين لحقيقة واحدة، عاشق ومعشوق أو محب ومحبوب، وبالتالي فلاتخرج علاقة الحب عن موضوعها الأساسي الذي هو الله، لكن هذه العلاقة تأخذ أحياناً حب الصور الإلهية في الأشياء لأن صاحب هذا الحب يتخيل الله في هذه الصور، نتيجة احتجاب الله فيها، في امرأة، في مال، في مكانة اجتماعية. . . .،

«فالعالم كله محب ومحبوب وكل ذلك راجع اليه كما انه لم يعبد سواه فانه ما عبد من عبد إلا بتخيل الالوهية فيه ولولاها ما عبد يقول تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدنيا والدرهم والجاه وكل محبوب في العالم فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون والعارفون لم يسمعوا شعرا ولا لغزا

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 117.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 4، ص ص. 101-2.

ولا مديحا ولا تغزلا إلا فيه من خلف حجاب الصور وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يحب سواه فان الحب سببه الجمال وهو له لأن الجمال محبوب لذاته والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه وسببه الآخر الاحسان وما ثم احسان إلا من الله ولا محسن إلا الله فان احببت للاحسان فما أحببت إلا الله فانه المحسن وان أحببت للجمال فما أحببت إلا الله تعالى فانه الجميل فعلى كل وجه ما متعلق المحبة إلا الله»[1].

إن الإنسان مهما كان اعتقاده فهو يعتقد بأحد المحال التي يتجلى فيها الله، وكثرة الاعتقادات في العالم مبررة ومفهومة تماماً عند الشيخ الأكبر، فكل فرد أو جماعة تدرك من الله ما تعتقد أنه هو، حسب أفهامها بطريقة محددة، ولكن الجميع في النهاية تتحرك أفهامهم بأشكال متعددة داخل نطاق الوجود الحقيقي الواحد.

ولكن مع ذلك فإن هذا لايعني أن البشر متساوون في اعتقاداتهم، فهناك من يتجه في اعتقاده إلى الله مباشرة دون وسائط صوره، وهناك من يعتقد أنه وجد مايريد من الله في صورة من صوره. إنه الفرق، حسب اصطلاح ابن عربي بين أن تنظر إلى الله مباشرة أو تنظر إليه من خلال غيره، أن يتجه الفهم إلى الوجود أو إلى تعينات الوجود، ذلك أن أي تعين هو جزء من الوجود ولكنه ليس الوجود الأصيل، إنه هو وليس هو.

إذا كانت العبادة والحب قد تقررا بقضاء الله وحكمه وهما خاضعين للممارسة اليومية للبشر كلهم، حيث تقسم هذه الممارسة الأفراد والجماعات إلى عقائد حسب الصور التي يتجهون في عبادتهم أو حبهم إليها، وكل منهم يعتقد أنه على صواب في ذلك، فإن البشر أيضاً قد أقروا قبل القضاء الإلهي عليهم أن الله هو ربهم، وأنهم مخلوقين له، و جعل الإقرار بربوبيته فطرة داخل الجنس الإنساني.

لقد كان الإنسان صورة في علم الله قبل خلقه العيني، وكل صورة يجب أن تتميز بطبيعتها الخاصة قبل أن توجد، فالوجود مشترك بين الموجودات ولكن الموجودات تختلف بخصائصها أو طبائعها أو فطرتها عند تعينها، الأمر الذي يجعل موجودات العالم المتعينة متمايزة ومنفصلة عن بعضها بطبائعها الخاصة.

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 326.

والأصل الأول، أو الفطرة الأولى التي ميزت عين الإنسان عن وجوده هو إقراره بالميثاق الذي عرضه الله عليه قبل أن يوجد، عندما أخذ من ظهر آدم ذريته وأشهد هذه الذرية على أنفسها **«ألست بربكم، قالوا بلى»**. **«فكل مولود يولد على الفطرة ألست بربكم قالوا بلى فما فطرهم إلا عليه ولا فطرهم إلا به فبه تميزت الأشياء وانفصلت وتعينت، والأشياء في ظهورها الإلهيّ لا شيء، فالوجود وجوده والعبيد عبيده فهم العبيد من حيث أعيانهم وهم الحق من حيث وجودهم فما تميز وجودهم من أعيانهم إلا بالفطرة التي فصلت بين العين ووجودها»**[1].

هذا الإشهاد، حقق للإنسان على مستويي وجوده ومصيره، شيئين أساسيين، أولاً حقق له فطرة طاهرة، وجعلها الأصل فيه، فهذا القول **«بلى»** هو أول شيء قاله الإنسان، وسؤال الله، **«ألست بربكم؟»** هو أول شيء سمعه. **«وهذا مذهبنا فالعبد طاهر الاصل في عبوديته لانه مخلوق على الفطرة وهى الاقرار بالعبودية للرب سبحانه»**[2]. ذلك لأن **«أوّل ما فتق اسماعهم به وهم في الوجود الأوّل قوله ألست بربكم فقالوا بلى فهذا خصوص بالبشر والتكوين عموم وأوّل ما فتق به ألسنتهم بقولهم بلى»**[3].

هذا الأصل الطاهر سيضمن للبشر مصيراً نبيلاً ينتهي بهم إلى سعادة أبدية، لأن الإنسان بالأصالة الذاتية يستحق هذا المصير، وإن وأوضح تعبير عن هذه الأصالة الذاتية هي حالة الطفل الذي يرى فيه ابن عربي موحداً بالأصالة وليس فقط بالتبعية لوالديه. **«وأين الاسلام في حق الصبى الصغير الرضيع فهل هو عند أهل الظاهر إلا بحكم التبع؟ وأمّا عندنا فهو بالاصالة والتبع معاً، فهو ثابت في الصغير بطريقين وفى الكبير بطريق واحد وهو الاصالة لا التبع، فالايمان أثبت في حق الرضيع فانه ولد على فطرة الايمان وهو اقراره بالربوبية للّه تعالى على خلقه حين الاخذ من الظهر الذرية والاشهاد، . . . فلو لم يعقلوا ما خوطبوا ولا أجابوا»**[4].

الشيء الثاني الذي حققه هذا الميثاق للإنسان، هو أنه وفّر له حيزاً واسعاً من

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص.70.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 381.

(3) سابق، ص. 568.

(4) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 670.

الممارسات الثقافية المتباينة، لأن الإقرار بربوبية الله لاتضمن الإقرار بتوحيده. فابن عربي يميز بين الربوبية والتوحيد، وفي حين أن البشر مقرون كلهم بربوبية الرب فإنهم لم يقروا التوحيد بعد، حتى لو تضمن الإقرار بالربوبية تلميحاً ما من التوحيد[1]. لذلك يقول ابن عربي إن البشر مشركون رغم إقرارهم بالربوبية، وهذا الإشراك على نوعين، نوع محمود ونوع مذموم، والأخير هو أن يعتقد أحدهم بوجود إله آخر إلى جانب الله يساويه ويعادله، أما الإشراك المحمود وهو الذي عليه معظم البشر فهو الإشراك بالأسباب التي هي من خلق الله والتي جعلها الله حجباً بينه وبينهم، الأمر الذي حيرهم وجعلهم يعتقدون أن هذه الحجب هي الله، **«فغير المذموم شرك الأسباب فان القائلين بها أكثر العباد مع كونهم لا يعتقدون فيها إلا انها موضوعة من عند الله والمذموم من الشرك ان يجعل المشرك مع الله الها آخر»**[2] ووفق هذا الفهم تصبح عقائد البشر رغم تنوعها من نوع الإشراك غير المذموم بما في ذلك إشراك العرب قبل الإسلام.

لقد خلق الله مخلوقاته وتجلى بلسان الأحدية في الربوبية فقال ألست بربكم، والإنسان الذي خاطبه الله في غاية الصفاء فقال بلى، فإجابته تشبه الصدى للقول نفسه، ولما ظهرت صور العالم من العلم الازليّ إلى العين الابديّ بعدما أسرج السرج وأنار بيت الوجود وبقى هو في ظلمة الغيوب فشوهدت الصور متحركة ناطقة بلغات مختلفات[3].

إن الله لم يطلب من البشر أن يقروا بوحدانيته ولم يأخذ عليهم ميثاقاً مثل هذا، وهذا يمثل رحمة منه لهم، لأنه يعرف أنهم سيشركون به، ولكنه طالبهم فقط بالإقرار بربوبيته وبملكيته وسيادته للعالم أو باختصار الإقرار بافتقارهم إليه، إنه الشرط الأول الذي لايميز الإنسان عن غيره فحسب بل يجعله في حالة سعي للارتقاء بوجوده نحوه بوصفه وجوداً أصيلاً، كما يصفه ابن عربي بأن الله يتدلى لنا ونحن نترقى إليه.

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 24.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 4، ص. 254.

(3) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص.116.

(4) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 4، ص. 133.

إن الإقرار بالربوبية جعل الإنسان مفطوراً على الإيمان بوجود الوجود، وأنه كإنسان مفتقر إلى هذا الوجود، ولكن هذا الإيمان وهذا الإقرار بالافتقار لا يلغي أن يعتقد الإنسان بتعدد أشكال الوجود، لذلك جاء «**التصديق بالوجود والملك لا بالتوحيد. . . فجاء قوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) لما خرجوا إلى الدنيا لأن الفطرة انما كانت ايمانهم بوجود الحق والملك لا بالتوحيد فلما عدم التوحيد من الفطرة ظهر الشرك في الاكثر ممن يزعم انه موحد**»[1].

يسمي ابن عربي هذا الشرك الذي يعلم الله بأن البشر سيقعون به شركاً خفياً، لأن البشر لايقصدون الشرك بعينه، ولكن لم يتيسر لهم دائماً الوصول للحقيقة المتمثلة بمصدر الوجود الواحد، لذلك هو إشراك خفي[2].

إن هذا الفرق بين الربوبية والتوحيد هو مايجعل وجود الإنسان في العالم وجود ابتلاء، لأن مهمة الإنسان تصبح المجاهدة بكل أنواعها العقلية والروحية والأخلاقية في التوجه نحو التوحيد الخالص وفي التخلص من أوهام الحُجب، والإنسان يملك كل مايجعله قادراً على إنجاز هذا العمل، فالرحلة نحو الحقيقة هي رحلة بين الاعتقاد الفطري في الربوبية وبين الألوهية التي هي الوجه الأكمل لهذه الفطرة والطرف المقابل لها. «**وانما ابتلاه لدعواه لانه قال لهم ألست بربكم فقالوا بلى فادعوا فابتلاهم ليرى صدق دعواهم ولقد رحم الله عباده حين أشهدهم على أنفسهم بما قبضهم وقرّرهم عليه من كونه ربهم وما أشهدهم على توحيده**».

إن الحديث النبوي ينص على أن، كل مولود يولد على الفطرة فأبواه ينصرانه أو يمجسانه، أو يهودانه. هذا الحديث يوظفه ابن عربي ليقول إن الميثاق الإلهي والولادة على الفطرة يقصدان الشيء ذاته، وهو تعريف الطبيعة الإنسانية بأنها طبيعة تتجه نحو الحقيقة وتطلبها لأنها موجودة بالقوة فيه، الأمر الذي يجعل الإنسان في حالة مستمرة من إعادة النظر في الموروثات بوصفها حجباً ثقافية تخفي وراءها الحقيقة[3]. وعند ابن عربي الإيمان والكفر ليسا ثنائية حاسمة في قسمة البشر، إنما الأمر يعود إلى أحوال الأفراد في علاقتهم بفطرهم الأصيلة، «**فما الايمان خصوص**

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص.247 + ج. 4، ص. 465.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص.333 + 69.

(3) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 4، ص. 57.

بالسعداء ولا الكفر خصوص بالاشقياء»، لأن من المؤمنين من يكون مؤمناً بشيء وكافراً بشيء آخر، والعكس صحيح فإن من الكافرين من يكون كافراً بشيء ومؤمناً بشيء آخر، إذ قال الله **«في طائفة انهم آمنوا بالباطل وكفروا بالله فكساهم حلة الإيمان»**[1]. لقد جاء الإيمان والكفر والباطل في مكان واحد في هذه الآية.

1 - 3 - الأمر الكوني والواسطة الدينية

يطرح ابن عربي تمييزاً حاسماً آخر وهو في سياق إعداد المفاهيم النظرية الملائمة للاعتراف بالتنوع الثقافي للبشر وتنوع دياناتهم التي تلتقي كلها بأنها بشكل أو بآخر توجهاً نحو الحقيقة ولكنه توجه يحتاج إلى انتباه دائم من أجل نزع الحجب بكل أشكالها. إنها ثنائية الأمر الكوني والأمر الشرعي، ويسمي ابن عربي الأمر الشرعي بالواسطة الدينية التي تصل بين الأمر الإلهي وبين البشر.

لقد ارتبط مفهوم التكوين، الذي هو الأمر الكوني، عند الشيخ الأكبر بالقضايا الكونية العامة التي تتعلق بخلق العالم الفيزيائي والإنساني، فهو أقرب إلى تلك الفاعلية التي تُنتج بالتجلي كل ماله صلة بعالم الأفلاك والعناصر والصور والسنن الكونية. إن التكوين الطبيعي صادر عن عالم الخلق، الذي تلعب فيه الأسباب دوراً بالغاً، **«فكل موجود عند سبب مخلوق مما سوى الله هو عالم الخلق، وكل مالم يوجد عند سبب مخلوق فهو عالم الأمر، والكل على الحقيقة عالم الأمر إلا أنا لايمكننا رفع الأسباب من العالم فإن الله قد وضعها ولاسبيل إلى رفع ماوضعه الله»**، والعالم بعناصره الأساسية الموجودة عن الأمر الإلهي كلها طاهرة في الأصل مثلها مثل الإنسان ذاته حتى تختلط بشيء يفسد هذه الطهارة[2].

ولهذا السبب فإن التكوين فاعلية خاصة بالله، لأنه الخلق الذي يتم عبر قول الله **«كن»**، ولاشيء غير الله يمتلك هذا الفاعلية[3]. والتكوين الإلهي للعالم لايقتصر فقط على الخلق الأول للأشياء بل يشمل كذلك ترتيب العالم وبناءه (نضده)، أما البشر أو العامة كما يسميهم ابن عربي فإن قدرتهم على التكوين تقتصر على الأحوال التي تقبل التغيير والتي تأتي لاحقة على الإيجاد الأول للعالم. لقد منح الله بعض مخلوقاته واحدة من أهم خصائصه، وهي القوة على الإيجاد، ولكن هؤلاء يعجزون

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 382.

(2) سابق، ص. 757.

(3) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 105-6.

عن إيجاد المعدوم، لأن الله قد أوجد كل شيء قبلهم وأكمل العالم في موجوداته ونظامه، ولذلك فإنهم عندما يرون ذلك يعرفون أنه مابقى خلاء يملؤونه فيدركون أن الله أحال بينهم وبين إيجاد المعدوم، وبالتالي لم يبق إلا التصرف في أحوال العالم، مثل القيام والقعود والسكون والحركة. والفرق بين هؤلاء وبين العامة، أن العامة يؤثرون في الأحوال المعتادة وهؤلاء الخاصة يؤثرون في الأحوال غير المعتادة[1].

إذا كان التكوين هو خاصية إلهية وهو إيجاد العوالم والأكوان وكذلك ترتيب العالم، أو بكلمات أخرى هو إيجاد العالم الموضوعي وقوانينه الخاصة، وهو أمر لايملك الإنسان حياله شيئاً إلا التصرف في أحواله، وهي قيمة كبيرة يمنحها ابن عربي للبشر، بوصفهم قادرين على التدخل في أحوال الأشياء ولكن ليس في إيجادها.

دائرة العمل الإنساني ليست إذن في الإيجاد ولكن في مملكة أحوال الموجودات، والدين يقع داخل هذه الدائرة التي يتصرف الإنسان فيها بشيء من الفعل والحرية، فالبشر ليسوا جميعاً على رأي واحد وليسوا جميعاً على درجة واحدة من الإيمان وليسوا على درجة واحدة من قبول الدين.

يعرّف ابن عربي (الشرع) أو الدين على أنه دائرة غير دائرة التكوين، ويأتي هذا الفرق من زاوية طبيعة الفعل الإنساني ومسؤوليته اتجاه العوالم المحيطة به.

إذن الثنائية الأخرى المهمة في فكر ابن عربي هي ثنائية الأمر الكوني والدين. وكما رأينا فإن الأمر الكوني هو ذلك الفعل الإلهي لكل شيء في العالم وهو يعبر عن مشيئة الله التي تنفذ دائماً والتي تقرر حركة ومصير كل شيء، بينما الواسطة أو الدين هو حقل التكاليف وحقل الأمر والنهي الذي يتوجه على الإنسان، والذي يمارس فيه حريته، من قبول أو عدم قبول، من طاعة أو معصية، على عكس الأمر الكوني الذي لامجال للإنسان التصرف فيه.

يحاول ابن عربي أن ينشيء موازنة بين الأمر والنهي من جهة وبين الإرادة أو المشيئة التكوينية من جهة أخرى من أجل معرفة ماهو الوفاق وماهو الخلاف بين الجانبين، ويعتقد أن الوفاق الحقيقي يوجد في قول الله **«استقم كما أمرت»**، أي عندما تتوافق الإرادة الإلهية الكونية النافذة حتماً وبين التزام الإنسان بالأمر والنهي،

---

(1) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج. 1، ص. 165.

ولكن الأمور لاتكون كذلك دائماً. إذ كثيراً ما يخالف الإنسان أو المأمور الأمر والنهي، وبالتالي فإن السؤال هنا هو، مالذي يخالف فيه الإنسان الإرادة الإلهية بالتحديد؟ هل يخالف تكليفاً من التكاليف الإلهية فقط أم يخالف الإرادة الإلهية كلها؟ هل تقتصر مخالفة الإنسان على الأمر الشرعي فقط دون سواه أم تتجاوز المخالفة ذلك لتصل إلى مخالفة الأمر التكويني الإلهي؟ وإذا خالف الإنسان الأوامر والنواهي فهل ينقص ذلك من الكمال الإلهي، أو يسيء إليه؟

إن إجابة ابن عربي صريحة في هذا الشأن، إن الإنسان لايمكن له مخالفة الإرادة الإلهية النافذة التي تحكم الكون كله، موجوداته وترتيبه، حتى في حال مخالفة الشرع من الأوامر والنواهي. المعصية الإنسانية لاتتجاوز حدود الأمر اللفظي الذي جاءت به الشريعة والمتعلق بالتكاليف التي على الإنسان أن يؤديها، ولكن على المستوى الكوني أو مستوى المشيئة الكونية فإن الإنسان لايعصي الله أبداً، لأنه في النهاية لايخرج بفعله عما قرره الله في إرادته العامة: «**فالمشيئة سلطانها عظيم . . . لأنها لذاتها تقتضي الحكم. فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع خارجاً عن المشيئة، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية، فليس إلا الأمر بالواسطة لا الأمر التكويني. فما خالف الله أحد قط في جميع مايفعله من حيث أمر المشيئة؛ فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة فافهم**». ومن أجل إيضاح الفرق النظري الدقيق بين التكوين والتكليف، يقول: «**وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه، فيستحيل ألا يكون. ولكن في هذا المحل الخاص، فوقتاً يسمى به مخالفة لأمر الله، ووقتاً يسمى موافقة لأمر الله**»[1]. فالفعل الإنساني إذا كان مخالفة فهو لا يتعدى مخالفة أمر الواسطة، ولكن هذا الفعل ذاته هو بالتأكيد موافقة للأمر الكوني. لأن الفعل كعين موجودة يشبه أي عين موجودة بالمشيئة الإلهية التكوينية، ولكن ظهور هذا الفعل على يد أحد الفاعلين شيء آخر لاينتمي إلى الأمر التكويني بل إلى الواسطة، إلى الأمر اللفظي الديني.

إن الإنسان لايستطيع أن يمارس المعصية على أوامر الله الكونية لأن ذلك ليس بمستطاعه أصلاً، وبسبب ذلك فإن معصيته للأمر الديني تبقى موافقة لإرادة الله العامة. «**وإذا لم يوافق الأمر الإرادة وقع ما حكمت به الإرادة ولم يكن للأمر كله في المأمور، وعلمنا عند ذلك ماهو الأمر الإلهي الذي لايعصى ومن هو المخاطب، وما**

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 4، ص. 174.

هو الأمر الإلهي الذي يعصى في وقت فلم نجد إلا الأمر في الواسطة وهو على الحقيقة أمر لفظي صوري، فهو صيغة أمر لا حقيقة أمر»[1].

إن الفرق بين الأوامر الإلهية التي لاتعصى والأوامر القابلة للعصيان يوازي تماماً الفرق بين الأمر الكوني «كن» الذي يخاطب أعيان الممكنات وهو أمر حتمي، لأن لاشيء في العالم يملك قدرة المخالفة، وبين الأمر بالواسطة الديني الذي يتعلق بالإنسان بالمكلف.

إن المخالفة أو العصيان، أو الموافقة والإيمان هي أفعال تنتمي إلى صنف الأفعال التكوينية، والإنسان الذي يمارسها لايخلقها بل هو لايعدو أن يكون المحل الذي تظهر فيه على يديه، الأمر الذي يجعل كل الأفعال في العالم أفعالاً إلهية مطابقة لمشيئة الله من هذا العالم، فتصبح المعصية جزءاً من المشيئة الكلية للعالم، كما يقول: «**وإن المأمور بالأمر والنهي الذي لايعصى إنما هو المخاطب عين الممكن الذي توجه من الحق عليه الإيجاد بأن يقول له كن فيكون ولا بد، فهذا هو الأمر الذي لايعصيه المخاطب أصلاً وإنما الإنسان المكلف هو محل ظهور هذا المكوّن كما أن المكون هو محل التكوين فيقول للشهادة كن فتكون الشهادة وما لها محل إلا لسان الشاهد وهو القائل فتنسب الشهادة إلى من ظهرت فيه ليس فيها تكوين وإنما التكوين فيها لله في هذا المحل الخاص، وهكذا جميع أفعال المكلفين وكون ذلك الفعل طاعة أو معصية ليس عينه وإنما هو حكم الله فيه**»[2].

فالإنسان هو محل الأفعال الإلهية المرادة بكن التي لايعصيها أحد، وإن نسبة الفعل للإنسان تكون بسبب ظهوره عنه لا بسبب أنه صاحب تكوين الأفعال، لأن الأفعال تابعة في وجودها للأمر الكوني، وهي عند هذا المستوى لاتوصف بأنها أفعال عصيان أو طاعة، بل هي توصف كذلك فقط بنسبتها إلى المحل الذي تصدر عنه، بمعنى أن فعل المكلف وتوصيف هذا الفعل لايتبع الفعل بل يتبع حكم الله بالفعل. ولكن المعصية تختلف عن بقية الأفعال العينية لأنها ليست عيناً كبقية الأفعال بل هي عدم. لأن العصيان بالتعريف هو ترك شيء أو عدم الامتثال لشيء، وكلاهما الترك وعدم الامتثال ليسا أمرين وجوديين وليسا عيناً، فكان مسمى فعل المعصية بسبب ذلك مثل مسمى العدم، «**فإنه اسم ليس تحته عين وجودية فإن الشأن محصور**

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 4، ص. 174.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ح. 3، ص. 510.

في أمر لايفعل أو نهي لايُمتثل وغير ذلك ما هو، ثم فإذا قيل لي أقم الصلاة فلم أفعل فعصيت وخالفت أمر الله فما تحت قولي لم أفعل وخالفت إلا أمر عدمي لا عين له في الوجود، وكذلك في النهي إذا قيل لي لاتفعل كذا مثل قوله تعالى لايغتب بعضكم بعضاً فلم أمتثل نهيه، ومدلول لم أمتثل عدم لاعين له في الوجود». ولكن إذا كان عدم الامتثال للأمر هو عدم، فإن فعل الغيبة هو فعل وليس تركاً، والأفعال هي أعيان ليست عدمية؟ يجيب الشيخ الأكبر بأن ظهور هذا الفعل مني يعني ظهوره في المحل الذي هو أنا، وبالتالي فهو عين موجودة بهذا المعنى، ولأنه كذلك فإنه بالتأكيد شيء أوجده الله بالأمر التكويني وهو القول الموجود على لسان من يفعل الغيبة، وفعل الغيبة يصدر عني بأمر من الله، فهو مقول في لساني امتثالاً لأمر سيده وموجده، وليس هناك من إضافة مني سوى أني لم أمتثل للنهي[1].

إن الأفعال الإنسانية بكل تنوعها تنتمي ولا تنتمي إلى الفاعل لها، فالإنسان في النهاية هو مظهر وإن مايظهر منه بواسطته هو بالأصل فعل إلهي. إن تنوع وتعدد الأفعال الإنسانية يتبع تعدد الأفعال الإلهية، فالله قال عن نفسه أنه كل يوم هو في شأن، ونحن محل ظهور هذه الشؤون المتبدلة. وهنا تواجهنا مشكلة الحرية والاختيار، فأفعال الإنسان إذا نسبناها لأصلها هي إلهية والإنسان مجبور في أفعاله، وإذا نسبناها إلى الذي تظهر على يديه فإن الإنسان هو فاعلها فهو حر، لذلك يكرر ابن عربي أن الحرية جبر والجبر حرية. إن مصدرية الأفعال الإلهية لاتقلل من شأن ظهورها على يد الإنسان، فهذا الظهور يحصل لأن الإنسان هو وكيل الله على الأرض وخليفته، وبالتالي فالفاعل الإنساني يصبح فاعل حقيقي بشكل ما[2].

1-4- الأمر الكوني والصراط المستقيم

إن هذا التصور عن الكون الذي يتضمن نوعين من الأوامر الإلهية، الحتمي الذي لايعصى والاختياري الذي يعصى، والأهمية التي يوليها الشيخ إلى الأمر الكوني بوصفه التعبير الأوضح عن ظهور الله في العالم، مَهّد لنظرية ابن عربي في مصير الإنسان النهائي. لقد صار من الممكن الآن فهم فكرة الصراط المستقيم الواردة في القرآن على أنها هي ذاتها الأمر الإلهي الكوني الذي لايخرج عنه الإنسان في أفعاله وسلوكه، الخيرّ منها والشرير. فهذا الأمر الكوني يحكم الكون ويحكم

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 4، ص. 174-5.

(2) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج. 1، ص. 170.

العالم الإنساني، وهو المشئية الإلهية ذاتها، التي لا أحد يتمرد عليها. إن الإنسان مُطالب بتطبيق الأوامر والنواهي التي جاءت في الدين، ولكن إذا استقام الإنسان وفق الواسطة (الدين) فإنه يحقق الوفاق الأتم بين إرادته هو والإرادة الإلهية الكونية، ولكن إذا لم يفعل فإنه لايخرج أيضاً عن المشيئة الكونية. وهذا بالنسبة لابن عربي تفسير الآية، **«وإليه يرجع الأمر كله»**، **«أي فيه يقع التصرف، وهو المتصرف، فما خرج عنه شيء لم يكن عينه، بل هويته هو عين ذلك الشيء، وهو الذي يعطيه الكشف»**[1].

إن الله يوجد بوجود الصورة، والأشياء العينية في العالم تتصف بالوجود لأن الله ظهر فيها، الأمر الذي يجعل أفعال الإنسان الصادرة عنه هي أفعال الله، والله صرح بذلك عندما قال: **«ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى»**، فكان الحق هو عين الصورة التي تصدر الأفعال عنها[2]، فالله هو كل شيء في الأعيان، وهو عين الحوادث في العالم العيني لأن هذه الحوادث هي محال ظهوره، وهو قد قال: **«ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث»** (الأنبياء: 2)، والذكر هو الكلام وهو الذي عندهم، وكلامه علمه وعلمه ذاته.

إن هذا الموقف الفلسفي يجعل الإنسان تعبيراً عن الله ذاته في الصورة وفي الأفعال، وبالتالي فالإنسان لايفعل باستقلال تام عن مصدره، بل إن الله يفعل من خلال الإنسان، كما يظهر من خلاله، لذلك يقول ابن عربي إن الاختيار في الأفعال شيء متوهم وليس حقيقياً. **«فأنت مجبور في اختيارك فأين الاختيار وهو ليس بمجبور وأمره واحد فأين الاختيار»**[3].

يروي ابن عربي حكاية اجتماع النبي محمد (ﷺ) بإبليس، فيقول له إبليس، أنت خُلقت للهداية وما بيدك من الهداية شيء، وخُلقت أنا للغواية وما بيدي من الغواية شيء، فالله تعالى قال: **«لا تهدي من أحببت إن الله يهدي من يشاء»**، فالهداية بيد الله وليس بيد النبي، وقال في النفس **«فألهمهما فجورها وتقواها»**، فالغواية لم تعد فعل إبليس بل فعل الله، فقال: كلٌ من عند الله، والله عندما يسمي البشر بأسماء معينة مثل، تائبون، عابدون، حامدون... فإنه يثني عليهم بأوصاف ليست لهم بل هي

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 731.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، 74.

(3) سابق، ص، 89.

له، لأن كل فعل هو فعله وكل تسمية هي اسمه، فهم محل لهذه الصفات المحمودة شرعاً والتي هي صفات إلهية[1]. «**فإن قلت ما الحقيقة قلنا سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه بأنه الفاعل بك فيك منك**»[2]. وبالقدر الذي تبدو وجهة نظر ابن عربي في الفعل الإنساني جبرية، بقدر ما ترفع مكانة الإنسان ليجعل منه فاعلاً إليها بالخلافة، فالجبرية هي الفعل الكوني وهو أمر واحد، منتظم وثابت ومطرد، فهو ليس عبثاً وليس لعباً، فتصبح الجبرية مرادفاً مفهومياً للاطراد والثبات الكوني.

ووفقاً لذلك فإن الله عندما يقول في القرآن: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [هود: 56] فإنه يكون بذلك قد حدد حقيقة المصير الإنساني، بكون الأفعال الإلهية/الإنسانية، على صراط مستقيم، لأن الله على صراط مستقيم، فالإنسان إذن يسير على الدرب ذاته الذي يسير عليه الله، عندها لم يعد هناك ضالون أو مغضوب عليهم، ليس لأن الاستقامة هنا تعني الأفعال المحمودة فقط، على العكس، فإن «**الصراط المستقيم الذي عليه الرب يتضمن الخير والشر، النفع والضر، الفاجر والبر**»[3]. ولكن الاستقامة هنا تعني أمر الله الكوني الواحد الذي يسير عليه الكل، وهذا الأمر الإلهي يعني كل شيء في الكون، المتضادات والمختلفات والمتعارضات، لذلك فإن المشئية الإلهية الكونية هي الحقيقة ذاتها، «**فما ثم إلا من هو مستقيم على الحقيقة على صراط الرب لأن ماثم إلا الحق**»[4].

فكل البشر على الإطلاق خيرهم وشريرهم يسيرون على الصراط نفسه، بعضهم يعرف أن هذا هو درب الحقيقة الكونية وبعضهم لايعرف ذلك، والطرفان يتشاركان الطريق[5]. ولذلك فكما كان الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء وتسبق كل شيء. فهذه الرحمة تشمل حتى المجرمين. فالله قال عنهم في يوم القيامة «**فيسوق المجرمين**»، فهو يأخذ بنواصيهم إلى جهنم، الأمر الذي يجعلهم قريبين منه، فـ «**نحن أقرب إليه من حبل الوريد**»، فيصل المجرمون في «**عين القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم في حقهم، ففازوا**

---

(1) سابق، ص. 132.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 4، ص. 364.

(3) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، 217.

(4) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج. 1، ص. 170.

(5) ابن عربي، سابق، ص. 107-8.

بنعيم القرب من جهة الاستحقاق»[1].

ولكن يجب أن ننتبه أن ابن عربي لايقول أن العصاة والمجرمين لايعاقبون، على العكس من ذلك، إنه يعترف بالعقاب الأخروي ولكنه في الوقت عينه يدافع عن رأيه بأن هذه العذاب مؤقت وعارض. كما سنرى للتو.

1-5- حدود العذاب الأخروي

إن هذه المفاهيم التي صاغها ابن عربي حول مصير الإنسان الأخروي تتسم أولاً، بأنها تصورات قرآنية تلتزم التزاماً تاماً بالنص، وثانياً، أنها تبرر نظرياً شرعية تعدد عقائد الناس وسعة الرحمة الإلهية وعدم خلود الإنسان في أي عقاب مهما كان. إن نظرياته في الميثاق، وفي الفطرة الإنسانية التي تقوم على الأصل الطاهر، وكذلك نظريته في أصل الخير وفي الفعل الإنساني الذي هو فعل إلهي بالأصل، يجعل الإنسان بالضرورة غير مستحق لعذاب أبدي، على عكس مادرج عليه تفسير تقليدي محدد في التراث الإسلامي.

لقد نجح ابن عربي في نقل مفهومه المرن عن التسامح الإنساني من الأرض إلى السماء، فجاءت فكرة تعدد العقائد الإنسانية مرتبطة بأصلها النظري الأم، القائم على توحيد الربوبية. البشر بالضرورة معترفون بالرب ولكن بأشكال مختلفة سببها أن الله نفسه تجلى بأشكال لامتناهية في تنوعها فصارت كل عقيدة هي نوع من اعتقاد بوجه من وجوه الله الكثيرة في العالم، وكل هذه العقائد هي نزوع بشكل أو بآخر نحو الحقيقة، لأن الله قد قضى وقرر على عباده ألا يعبدوا إلا إياه. هذا التعدد الذي يميل الشيخ الأكبر إلى تبريره نظرياً، لايلغي مفهوم الحقيقة عنده، فتنوع عقائد البشر يحمل في وجهه الآخر وجود حقيقة واحدة، والفرق بين عقيدة وأخرى هو الفرق بقرب أو بعد هذه العقيدة عن الحقيقة. فكلهم يدورون حولها ويسعون إليها، ولكن رغم ذلك هناك طريق محدد إليها يتمثل في التوحيد، توحيد الألوهية، الذي يعني أن هناك فرقاً بين تعينات الله في العالم كصور محددة وبين الله نفسه، بين التوجه للموجودات أو التوجه للوجود الخالص ذاته، بين توحيد الربوبية الفطري وبين الوصول لهذه الحقيقة الأصل، أي تحقيقها في العالم بأصلها ومصدريتها، بين التوجه للحقيقة ذاتها وبين الوقوف عند تجلياتها التي تصبح حجباً تخفي الحقيقة وراءها[2].

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 113.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 469.

إن شمول التجلي الإلهي لكل الكون يجعل من كل العقائد مبررة، لأن الإنسان لايخرج أبداً عن مملكة المظاهر الإلهية. وعلى البشر الذين أقروا بربوبية الله أن يتخلصوا من الإشراك الذي يصاحب معتقداتهم ويجعلهم يغفلون عن الحقيقة الأصل منشغلين بتجلياتها فقط، ينسون الأحدية وينغمسون في التعدد. وهذا التعدد هو واحد من مضامين فكرة الربوبية ذاتها، لأنه دائماً مصاحب لها يظهر في صيغة الإشراك. والنتيجة التي يصوغها لنا ابن عربي في النهاية هي أن الإنسان الذي يُقر بالربوبية لايجب عليه أن يقتصر على ذلك، فهذا الاعتراف ليس سوى شكل آخر من قابليته على الاتجاه للحقيقة، فالميثاق والأصل الطاهر هما شيء واحد يقصد به أن الإنسان يمتلك قدرة كامنة فيه على معرفتها، ولولا ذلك لما كان للوجود الإنساني معنى، ولما كان لخلق الله له على صورته جدوى، إذا لم يستطع السعي والوصول للحقيقة وتحقيقها في العالم، وهذا هو الابتلاء أو معاناة البحث عن الحقيقة. هذا البحث ليس فقط بحثاً في العالم الخارجي وإنما هو تحقيق إمكانيات الإنسان ذاته، وهذا هو الأهم.

هذه الطريقة في فهم العالم والإنسان تجعل من غير المبرر، إذا ذهبنا مع نتائجها المنطقية للنهاية، تبشير الإنسان بعذاب إلهي أبدي إذا اقتصر في نظره للحقيقة على أحد تجلياتها، فالإنسان ليس فقط يملك أصلاً طاهراً غرزه الله فيه، بل أيضاً إن فهمه للحقيقة كان مُقدراً، علاوة على أن هذا الفهم ليس إهمالاً لها على الإطلاق بل مجرد التباس في النظر بين الحقيقة ذاتها وبين وجه من وجوهها.

هذا الأساس النظري يخفف من الدهشة التي تصيب قراء ابن عربي في دعوته للتسامح مع عقائد البشر، وعلينا أن نتذكر دائماً أن الشيخ يعتقد بقوة أن الإسلام هو الدين الموصل لتلك الحقيقة، وأن الشريعة هي دربها، وعلينا أن نتذكر أيضاً أن كون الإنسان مسلماً لايعني أنه قد ضَمِن معرفة الحقيقة، لأنه حتى بالنسبة إلى المسلم فإن الحقيقة هي سعي نحوها، هي جهد، وليس شيئاً ممنوحاً مثل الربوبية، نعم إن الشريعة هي الطريق ولكن هناك من المسلمين أيضاً من يشرك دون أن يدرك ذلك.

بهذا التمهيد النظري يصبح من غير الممكن الاعتقاد أن الله سيبقى غاضباً من هؤلاء الذين ضلوا، وهو الذي يعرف أنهم سيشركون، فخطأ الإنسان في اتصاله بالحقيقة خطأ محدود، وكذلك يجب أن يكون غضب الله عليه. إن الأشياء الأكثر دواماً وثباتاً في الوجود هم الحقيقة والوجود والذات الإلهية وأوصافها التي تعكس أصالتها مثل الرحمة، وكل شيء آخر هو عابر، حيرة الإنسان وأخطائه وجهله،

فالرحمة الإلهية تعني بالضرورة التعدد في عقائد الناس وتعني السعادة الإنسانية، لذلك فإن الإنسان ليس فقط لايستحق ألماً لانهائياً بل الله نفسه لايمكن الاعتقاد فيه أن غضبه وانتقامه أزليان. «**ففي هذه الآية رحمة عظيمة لما هو الخلق عليه من اختلاف الفطر المؤدي الى اختلاف النظر وما فعل الله ذلك إلا رحمة بعباده لمن علم شمول الرحمة الإلهية التي أخبر الله تعالى أنها وسعت كل شيء**»[1].

كل ذلك جعل ابن عربي ينظر إلى الجزاء والعذاب الأخرويين نظرة مختلفة وإن كانت ليست دون مرجعية نصية. إن أصل الأشياء هو التسامح، وبالتالي فإن النار التي تترجم الغضب الإلهي وعذابه يجب أن تكون مؤقتة ومحدودة في تأثيراتها المؤلمة.

1-6- السعادة والشقاء الأخرويان

يميز ابن عربي بين جهنم والعذاب ويعتقد أن ماورد في النصوص، القرآن والسنة عن خلود النار يقصد به دار جهنم بوصفها دار إقامة لصنف معين من البشر ولكن خلود النار عنده لايعني بأي حال خلود العذاب فيها. إن أي نص في هذين المصدرين يتحدث عن خلود النار يتضمن حسب الشيخ الأكبر احتمالاً بعدم سرمدية العذاب، فليس هناك من نص أو تفسير يقيني لخلود العذاب الأخروي، ومن غير المقبول أن نعتقد في الله مبدأ الجواز الذي اعتقد به بعض العقديين والمتكلمين المبكرين الذي كانوا يرون أنه يجوز على الله أن يفعل في الآخرة مايشاء من جواز تعذيب الأطفال أو المؤمنين أو إبقائهم في العذاب للأبد[2]. هذا الأمر مرفوض تماماً عن ابن عربي.

إن الله حسب الحديث الشريف يسأل النار: هل امتلأت، فتقول: هل من مزيد، يعني حسب ابن عربي أن الله وعد النار بملئها ولكنه لم يعدها ولا اشترط عليها عذاب من يملأها من المقيمين فيها[3].

يميز ابن عربي في مسألة العذاب بين صنفين من الناس، أناس يدخلونها ويخرجون منها، وهؤلاء من تشملهم شفاعة الشافعين الذي يحدث وفق العناية الإلهية وبسابق تقديرها للموحدين، وهؤلاء الناس تكون خطاياهم من نوع الخبث الذي

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 164.

(2) سابق، ص. 303.

(3) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 120.

يخالط طبيعتهم الخيرة فيكون العذاب لهم مجرد تطهير من هذا الخبث الذي يخالط الخير فيهم، وهو أمر ينتهي في مدة محددة من الزمن ثم يستمتعون بعدها في الانتقال إلى دار السعادة[1]. أما الصنف الآخر من الناس فإنه ينطبق عليهم الوعيد الإلهي في الخلود في النار، ولكن هذ الخلود لن يكون خلوداً مؤلماً[2].

إن الله خلق آدم بيديه الاثنتين مما جعله يتوفر على كل النزعات والميول المتصاربة والمتناقضة، ولكن أيضاً فإن يدي الله يمين[3]. ويبقى الله مع ذلك متصفاً بصفاته الأخرى من الانتقام والغضب والقهر، ويبقى مسمىً بالمنتقم والقهار. ولكن وجود هذه الأسماء لايعني وجود مقابلها الموضوعي، فوجود الشرط بمصطلحات ابن عربي لايستلزم وجود المشروط، واتصاف الله بالغضب لايعني أن هناك دائماً من يغضب عليهم أو يعذبهم، فأزلية الأسماء الإلهية لايعني أزلية موضوعات هذه الأسماء، مما يعني أن الله هو إله بجميع أسمائه مع الاعتقاد بأن لاعذاب ولا ألم[4].

وفي سياق دعم وجهة نظره بالمبررات النظرية الملائمة يعتقد ابن عربي أن العالم يقوم على فكرة الترجيح، فالمخلوق هو ممكن رجح الله وجوده على عدمه، والله أيضاً رجح حبه لأن يُعرف على أن يبقى خفياً مجهولاً، إذ قال: أحببت أن أعُرف فخلقت الخلق. التوازن في الأشياء، عند الشيخ الأكبر، لايعني وجود طرفين متعادلين في كل شيء دائماً وأبداً، إن التكوين الكوني نفسه قائم على اعتدال يقابله ميل، وليس هناك من تكوين إلا بوجود الميل، والله لما وازن الرحمة والغضب رجّح الرحمة على مايقابلها فتغلبت على الغضب مما أدى إلى ارتفاع حكم الغضب مع بقاء الاسم، إذ لامعنى لارتفاع شيء إلا بزوال حكمه، أي العذاب، فلم يبق للغضب الإلهي حكم في المآل، فالرحمة وقع ترجيحها. ويعتقد الشيخ الأكبر أن من يوازن بين الرحمة والغضب ويقول أن عدله لايحكُم في فضله، ولا فضله في عدله، وأن الطرفين الرحمة والغضب على السواء من جميع الوجوه يكون قد أخطأ أعظم الخطأ[5].

(1) سابق، ص. 198.

(2) سابق، ص. 123.

(3) سابق، ص. 163.

(4) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 176.

(5) سابق، ص. 295.

إن الأصل في الكون هو التنوع والموافقة، فما يفعله الإنسان يتفق بعمق مع التقدير الكوني، رغم مايحويه هذا الكون من متقابلات وأضداد، بل إن كل تنوع في الكون وكل تضاد أو اختلاف أو تناقض هو تجلٍ للأسماء الإلهية المتقابلة ذاتها، فأحكام الموجودات ليست سوى آثار الصفات الإلهية في العالم، والأسماء بالإضافة إلى كثرتها اللامتناهية متقابلة كالأقطاب، بين رحمة وغضب، ومودة وقهر، جبروت ومغفرة.

لقد قدر على الكون أن يكون متنوعاً ولا مبرر عند ابن عربي لمحاولة الإنسان أن يلغي هذا التنوع، أو أن يجعل الكون صنفاً واحداً من الأشياء، فذلك ضد المشيئة الإلهية، ومهمة المؤمن على الأرض ليس في السعي للقضاء على الطرف الآخر الذي يقابله بل بالاعتراف به مع التمسك بالإيمان بوصفه هو الآخر الضروري لهذا الشيء المقابل.

يقول ابن عربي في نص واضح: **«ولا يقدح في كماله ما لم يقع في الوجود عن أمره بالواسطة فإن الصورة الإلهية بهذا ظهرت في الوجود، فإنه أمر عباده على ألسنة رسله وفي كتبه، فمنهم من أطاع ومنهم من عصى وبارتفاع الوسائط لاسبيل إلا الطاعة خاصة»**[1].

هذه المفاهيم النظرية تأتي في سياق واحد في فكر ابن عربي وذلك لتجعل من أخطاء الإنسان أشياء لا تقرر مصيره بشكل نهائي. ولكن مع ذلك فإن مخالفة الأمر الديني لايجب أن يكون بلا عقاب، ذلك أن من تعميه الأحجبة عن رؤية الحقيقة لا بد أن يحصد نتائج تقصيره وجهله، ولكن العقاب يجب أن يكون مناسباً للخطأ ذاته.

يقدر الشيخ مدة العذاب لأهل النار بـ 45 ألف سنة، تنقسم هذه الفترة على عدة فترات تطابق ما ورد في القرآن عن أحوال أهل النار. هذه المدة تنقسم بصورة رئيسة بين فترات عذاب وفترات غشية تعقب العذاب وتؤدي إلى فقدان الوعي، وهكذا بين عذاب وغشية وبين تبديل للجلود حتى يفيق أخيراً أهل النار من غشيتهم الأخيرة وهم في حالة شعور بالراحة، مثل المتعب الذي ينام طويلاً فيستيقظ فيجد نفسه في راحة شديدة، ويحصل هذا بسبب الرحمة الإلهية.

وبعد هذا الاستيقاظ يتبدل ألم أهل النار إلى أشكال أخرى من الشعور، قلق، تأنيب، انتظار، متعة، توهم متعة، والأساس في كل ذلك هو امتزاج الشعور بالراحة

---

(1) **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 169.

والمتعة مع أشكال أخرى من الشعور، وتستمر المشاعر الجديدة إلى الأبد. وابن عربي يعطي أوصافاً متنوعة لهذه المشاعر التي لاتشبه النعيم المفترض الذي يعيشه أهل الجنة. إن أهل النار الذين ينعمون بالراحة مع العذاب تبقى ذكرى العذاب تتردد عليهم، فالخوف من العذاب أن يتكرر مرة أخرى لايتنهي، وهذا مايفسر رأي ابن عربي بالعذاب على أنه صحو وغشية، ذلك ان الصحو المريح الأخير يُبقي شعور أهل النار قائماً على احتمال عودة العذاب، ولكن مايخفف عنهم هو معرفتهم بأن رحمة الله أوسع من غضبه.

إن هذه الصورة عن عذاب وتوقف عذاب أهل النار ليست الوحيدة، وفي صياغة أخرى للمسألة نفسها نجد ابن عربي يحرص على تأكيد الجانبين في حياة أهل النار، الراحة وتوقف العذاب من جهة، وبقاء شيء من القلق في راحتهم تلك، من جهة أخرى، لذلك كان يذهب إلى تشبيه حياة أهل النار بحياة البشر على الأرض بين راحة وقلق وخوف.

يقول لهم الله بعد صحوتهم الأخيرة، ننساكم كما نسيتم، فيقولون نسينا، اي لايحسون بالألم، والنسيان هو الترك، فيُتركون في جهنم دون آلام، ويستمر هذا ولايبقى لهم من العذاب إلا توقعه[1].

ويشرح ابن عربي توقف الألم وبقاء النعيم لأهل النار في أكثر من صورة واحدة ولكن في جميع هذه الصور يختلف نعيمهم عن نعيم أهل الجنة. إن أهل لنار في النهاية يمتزج عندهم قليل من العذاب مع السعادة مثلهم مثل البشر على الأرض، فالبشر لايعيشون سعادة تامة ولا أملاً تاماً[2]. في واحدة من تلك الصور التي يقدمها ابن عربي عن وضعية أهل النار يقول إن حالهم هي أشبه بحال النائم الذي إذا نظرت إليه وهو يحلم تعتقد أنه سعيد ولكن إذا نظرت إلى حاله التي هو عليها من فقر وبؤس تعرف أنه في عذاب، وأهل النار كذلك لايموتون ولايحيون، أي لايستيقظون من نومهم أبداً وقد يقتصر عذابهم على توهم الألم وتوقعه. لذلك إذانظر إليهم أهل الجنة فإنهم يرونهم في الحالين، ففي حال إقامتهم يقول أهل الجنه عنهم «**معذبون، وإذا كوشفوا على الحس المعنوي الإلهي في خلق ذلك المسمى قبحاً وعرفوا أحوال أمزجتهم قالوا منعمون**»[3].

---

(1) سابق، ص. 294.

(2) **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 290.

(3) سابق، ص. 303.

وفي صورة أخرى، يرى ابن عربي أن رحمة الله في أهل النار تتجلى في فقدان الإحساس بالآلام في نفس النار لأنهم ليسوا بخارجين منها فتتخدر جوارحهم بل تزول الروح الحساس منهم، أو في مثال آخر تصبح النار برداً وسلاماً عليهم، وربما تجد فئة اخرى من أهل النار نعيمها في الخيال الذي يشبه الحلم[1].

يشرح الشيخ الأكبر أحياناً العذاب الأخروي على أنه حالة ندم شديد يعيشها أهل النار، ويفسر الأية القرآنية المتعلقة بذلك ليؤكد وجهة نظره. لقد قال الله في عذاب أهل النار ﴿مَّأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا﴾ [الإسراء: 17]، ذلك أنه من رحمة الله على المعذبين أثناء عذابهم أن الله يُخمد النار عليهم، ويقول إنه إذا حملت الآية على معناها الآخر نرى أن الله قال زدناهم سعيراً ولم يقل زادها سعيراً مع العلم ان الحديث عن النار، الأمر الذي يعني بالنسبة للشيخ أن زيادة السعير هنا تعني زيادته في بواطنهم وليس زيادة سعير النار الحسي. فالنار عندما تخبو في ظواهرهم ويجدون الراحة في ذلك يكون الله قد سلط عليهم في بواطنهم التفكير فيما كانوا فرّطوا فيه من الأمور التي لو عملوا بها لنالوا السعادة. فيتسلط عليهم الوهم بسلطانه ويتوهمون عذاباً أشد، لأن هذا التوهم يحصل في النفس ويكون أشد عليهم من حلول العذاب الناتج عن النار الحسية[2].

تبدو جهنم عند ابن عربي كوناً له عناصره التي تشبه كوننا، ففيها كواكب وشموس وأقمار، وهي دار له سبعة أبواب، ولكن الكواكب التي فيها مظلمة لأنها في حالة كسوف في ذاتها وليس في رؤية أصحابها لها. إننا في عالمنا الأرضي عندما نشاهد الكسوف نعرف أنه كسوف غير حقيقي لأن الأمر يتوقف على الموقع الذي ننظر فيه إلى احتجاب الشمس بشيء آخر، ولكن كسوف الكواكب في جهنم ذاتي لأنها بطبيعتها غير مضيئة، وحتى الهواء يبدو كثيفاً يحول دون رؤية الأنوار[3].

أما الملائكة القائمون على جهنم وهم من الجنة فإنهم يمدون الجنة والنار بالإمداد نفسه ولكن نشأة أهل الجنة ونشأة أهل النار تجعل كل منهم يستقبل هذا الإمداد بشكل مختلف عن الآخر، ذلك ان الإمداد يختلف باختلاف التكوين، فيقع العذاب بما به ذاته يقع النعيم، ومايجعل الشيء نفسه عذاباً للبعض ونعيماً للبعض

(1) ابن عربي، سابق، ص. 321.
(2) ابن عربي، سابق، ص. 299.
(3) **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 303.

الآخر هو المحل الذي يستقبله: **«فالمبرود يتنعم بحر الشمس والمحرور يتعذب بحر الشمس، فنفس ماوقع به النعيم وقع به الألم»**[1].

وأهل النار الذين لايخرجون منها ينقسمون إلى أربعة أصناف حسب أفعالهم في الدنيا: 1- المتكبرون كفرعون وأمثاله ممن ادعى الربوبية لنفسه ونفاها عن الله، وكذلك نمرود، 2- طائفة المشركين وهم الذين يجعلون مع الله إلهاً آخر فقالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: 2]، 3- المعطلة، وهم الذين نفوا الإله جملة واحدة، وهم لايثبتون إلها للعالم ولا في العالم، 4- المنافقون الذين ينتمون إلى واحدة من الأصناف السابقة ولكنهم لايعلنون ذلك بل يدعّون أنهم مسلمون، بسبب القهر الذي حكم عليهم فخافوا على دمائهم وأموالهم وذراريهم وهم في نفوسهم على ماهم عليه.

ويذهب الشيخ إلى تأويل اختياره لأربعة أصناف على أساس أن الله قال إن ابليس يأتي بين أيدينا ومن خلفنا وعن أيمانا وشمائلنا، وذلك كل فئة تنتمي إلى جهة من هذه الجهات بالشكل الذي يتفق مع الجهة التي يأتيها ابليس. فالمشرك يأتي من بين يدي الله فهو يرى الله ولايستطيع إنكاره ولكنه أشرك في ألوهيته، والمعطل من خلفه لأن الخلف ليس محل النظر فاعتقد أنه ثمة لاشيء أي ما في الوجود إله، والمتكبر يأتي عن يمينه لأن اليمين هي القوة، والمنافق عن شماله لأن الشمال هوالجانب الأضعف[2]. أما زيادة العذاب التي يذكرها القرآن **«زدناهم عذاباً فوق عذاب»** فيقول ابن عربي أنها تقصد الأئمة الذين أضلوا العباد، فيكون عذاب هؤلاء أسوأ من الأصناف الأربعة السابقة لأن العذاب هنا يزداد، الأمر الذي لم يقل به ابن عربي في غير الأئمة[3].

---

(1) سابق، ص ص. 300-2.

(2) سابق، ص. 303.

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 8، ص. 512.

الفصل الثاني

1- ابن تيمية وتراث ابن عربي

لقد نحت الشيخ الأكبر كل المفاهيم الملائمة لفكرة التسامح وفكرة السعادة الإنسانية، وجاءت ثنائياته لتمهد الأرض لتصوره عن خلاص الإنسان ومكانته الكونية، ثنائية الربوبية والتوحيد، الخير والشر، الأمر الكوني والأمر بالواسطة (الشرعي الديني). وهذه المفاهيم تستمد شرعيتها كلياً من النصوص الدينية نفسها، وهي لاتمثل أي نوع مما يمكن لخصومه أن يطلقوا عليه بالبدعة. لقد فتحت هذه المفاهيم أفقاً جديداً في كل من الدين والفكر النظري على السواء، وسنجد أن ابن تيمية سيعزز مكانة هذه المفاهيم من خلال أخذه بها وإدماجها في تصوراته النظرية والدينية.

فكر ابن عربي في أصوله متفائل يرسم صورة للعالم الدنيوي والأخروي يطغى فيها مفهوم الخير على الشر ويجعل من الإنسان فاعلاً بالفعل الإلهي ذاته ومحققاً للأمر الكوني فيضمن بذلك وجوداً متميزاً له. وفي كل الثنائيات المذكورة نجد أن أحد طرفي هذه الثنائيات يشير إلى الجانب الأكثر أصالة، الأصالة الجوهرية والأكثر ديمومة على مستوى الزمن، في حين يمثل الطرف الثاني الشيء العرضي أو الجزئي أو المؤقت. الربوبية أشمل لأنها لكل البشر وتمثل الألوهية أو الإيمان بالألوهية حالة خاصة منها، والخير هو مبدأ العالم وهو مرادف للحق والوجود والرحمة، في حين أن الشر حالة مؤقتة وشيء عارض على الخير وهو حالة خاصة منه، وكذلك الأمر الديني هو حالة جزئية ضمن الأمر الكوني الذي يعادل القدر ذاته حيث كل شيء محكوم به.

ثنائية الكوني والديني، ثنائية تنص ببساطة على أن الإنسان محكوم عليه بالقدر، فأخطاؤه واحتجابه عن الحقيقة وميله للوهم والعدم كلها تقع في دائرة الأمر الكوني الإلهي، أو دائرة القدر، والإنسان بذلك مطيع يحقق قانون الكون في التنوع والاختلاف، الأمر الذي يجعل خروجه عن الأمر الديني وعدم تلبيته، موافقته أو

مخالفته له جزءاً مُقرراً من مكونات العالم ذاته. والله عندما يصدر الأمر الديني فهو يفعل ذلك من باب الرحمة ليخبر البشر عن أفضل الطرق وأقصرها نحو الحقيقة وليوفر عليهم عذابات البحث المجهولة، لذلك قال الله: «**استقم كما أمرت**»، لأن الاستقامة في الأمر الديني تجعل الوفاق الكوني أتم وأكثر تحققاً فهو حالة مثالية، وكأن الرسالات السماوية بالنسبة لابن عربي هي بشكل ما استباق لاحتمال حيرة البشر في تساؤلاتهم كيف يحققون الممكن في داخلهم المفطورين عليه. ولكن في كل الحالات فإن دائرة الأمر الكوني تُبقي الإنسان حتى بمعاصيه وتكبره وكفره وإلحاده داخل دائرة الخدمة الإلهية، وداخل كون، هو أمر مُقدّر.

بالإضافة إلى تصور ابن عربي المركزي عن العالم بوصفه تجلياً إلهياً وعلى أن الإنسان هو الصورة الأكثر مطابقة لله في هذا التجلي، جاءت هذه الثنائيات لتمثل العدة النظرية التي تجعل فكرة التسامح الإنساني أمراً مصاغاً نظرياً ومُدرجاً في سياقات مفهومية تبرر هذا التسامح من جهة وتبرر السعادة الأبدية من جهة ثانية.

من الأشياء التي لم يكشف عنها البحث العلمي هي أن هذه الثنائيات قد أخذ بها ابن تيمية كلها، وجعلها مفاهيم أساسية في تصوراته النظرية عن وضعية الإنسان في العالم. بعض هذه الثنائيات حافظت على مضمونها تماماً كما كانت في الأصل عند واضعها ابن عربي، وثنائيات أخرى أعاد ابن تيمية التصرف فيها بشكل يوافق تصوراته الخاصة هو. ومايلفت الانتباه هنا أن ابن تيمية يستخدم في سياق شرحه لهذه الثنائيات أدلة مشابهة وأيات قرآنية وأحاديث نبوية مطابقة لاستخدام ابن عربي. ولكن مع ذلك فإن هذا التبني لهذه المفاهيم لايعني أن ابن تيمية لم يتصرف ببعضها بطريقة خلاقة وفي جعلها تنطق بوجهة نظره هو، وبصورة خاصة ثنائية توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وبدرجة أقل ثنائية الأمر الكوني والأمر الشرعي، أما ثنائية الخير والشر فقد بقيت على حالها.

1-1- الخير والشر عند ابن تيمية

لايختلف تفسير ابن تيمية لثنائية الخير والشر عن تفسير ابن عربي إلا بأشياء طفيفة لاتجعل منه تفسيراً مختلفاً، فالخير عند ابن تيمية هو أصل الأشياء وهو فعل إلهي بالذات، والشر هو شيء عرضي يوجد في العالم بوصفه من تداعيات الخير ذاته، ومن أجل ذلك هو نسبي وعارض. والخير يرتبط بالإرادة الكونية التي هي القضاء والقدر الإلهي، يقول: «**إن الله لم يخلق شيئاً إلا لحكمة . . فالمخلوق باعتبار الحكمة التي خُلق لأجلها خير وحكمة، وإن كان فيه شر من جهة أخرى فذلك**

عارض جزئي ليس شراً محضاً، بل الشر الذي يقصد به الخير الأرجح هو خير من الفاعل الحكيم وإن كان شراً لمن قام به».

العالم هو مزيج من الخير والشر، ولكن لأن العالم خير فإن الشر ليس سوى شيء عارض على الخير ذاته، فالخير هو الغالب في العالم، والشر عابر وجزئي وهو يصدر عن العالم فقط. فـ«**كل ماخلقه الله مما فيه شر جزئي إضافي ففيه من الخير العام والحكمة والرحمة أضعاف ذلك**»[1].

وفق هذا الفهم نجد ابن تيمية يورد الأحاديث النبوية والآيات القرآنية التي تؤكد أن الله هو مصدر الخير وأن الشر شيء عارض في العالم وناتج عن هذا العالم، مثل: «**ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك**»[2]، وكذلك الحديث النبوي: «**الخير كله بيديك والشر ليس منك**». ففعل الله كله حسن وليس فيه بالأصل شيء قبيح، والله لايخلق شراً محضاً أصلاً، إنما الشر يوجد بالإضافة[3]، ويعطي ابن تيمية أمثلة على كيفية حدوث الشر بوصفه عرضاً للخير ذاته، «**وقد يخلق من يتضرر بالخلق لنفع الآخرين وفعل الشر القليل لأجل الخير الكثير حكمة، كإنزال المطر لنفع العباد وإن تضمن ضرراً لبعض الناس**»[4].

يربط ابن تيمية في بعض نصوصه بين الخير والرحمة، فكما أن الخير غالب والشر مغلوب[5]، كذلك الرحمة هي الأشمل وهي الغالبة، فالله يفعل الخير والحسنات وهو حكيم رحيم بعباده، أرحم بعباده من الوالدة»[6]، «**إن الله بيده الملك وبيده الخير**»[7]، فـ «**الرحمة لرحيم الملك قد اتصف بغاية إرادة الإحسان وغاية القدرة**»[8].

---

(1) ابن تيمية، سابق، 242.
(2) ابن تيمية، **الحسنة والسيئة**، ج. 1، ص. 52.
(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 8، ص. 39.
(4) ابن تيمية، سابق، ص. 38.
(5) ابن تيمية، **الحسنة والسيئة**، ج. 1، ص. 78.
(6) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 3، ص. 45.
(7) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 6، ص. 266.
(8) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 57.

1-2- توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية

الربوبية والألوهية مفهومان من مفاهيم ابن عربي. الربوبية أو توحيد الربوبية هو المرادف للميثاق الذي أخذه الله من البشر قبل خلقهم عندما أشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم؟ وكان إقرار البشر بهذا التوحيد بالنسبة لابن عربي هو إقرار بالملك الإلهي والقدرة والخلق، المقترنة مع الأمر والقهر[1].

ولكن في الوقت الذي يمكن لتوحيد الربوبية أن يكون مصاحباً للشرك، فإن التوحيد الحقيقي الخالي من الإشراك الذي يسعى إليه البشر في حياتهم هو توحيد الألوهية، وبالتالي فهناك تقابل بين الربوبية والتوحيد الحقيقي[2].

الألوهية، يشرحها ابن عربي على أنها التوحيد، الذي ينص على توحيد الله بصفاته وأفعاله، وهو بذلك توحيداً خاصاً على عكس مفهوم الربوبية الشامل لكل البشر دون تخصيص بشكل معين[3].

ولأن هذا التوحيد هو التوحيد الديني فإنه لايقبل الشرك، فالشرك مع الألوهية هو ظلم عظيم لايسيء فقط إلى الله في توحيده بل يسيء إلى الشريك الذي وضعوه وسيطاً أو إلى جانب الله، فهذا الشريك يتبرأ من هذه الدعوة يوم القيامة[4].

هذا التقابل بين المفهومين سيأخذ به ابن تيمية ولكنه سيتصرف فيه بطريقة تتفق أحياناً وتختلف أحياناً أخرى عن الشيخ الأكبر. يتفق ابن تيمية مع ابن عربي بأن الألوهية هي في توحيد الله في أسمائه وصفاته وأن هذا التوحيد يجب أن يقترن مع العبادة، ومع الحب، كما مر معنا في قول ابن عربي: «**فالعالم كله محب ومحبوب وكل ذلك راجع اليه كما انه لم يعبد سواه فانه ما عبد من عبد إلا بتخيل الالوهية فيه ولولاها ما عبد يقول تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه**».

أحياناً يذكر ابن عربي أن العبادة قد تكون للرب، بمعنى أن الألوهة والعبادة ليسا متلازمين دائماً عنده، كما أن حب الألوهية عند ابن عربي قد يتضمن حب الله

---

(1) سابق، ص. 116.

(2) **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 114 + 82.

(3) **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 355.

(4) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 409.

في أشياء أخرى، أي حب الله من خلال امرأة أو مال أو منصب، بينما كثيراً مايؤكد ابن تيمية أن حب الله يجب أن يكون لله ذاته.

ترد في بعض نصوص ابن عربي الإشارة إلى الصلة بين الألوهية وبين العبادة مثل النص الذي يتحدث عن ابراهيم وقومه،

«فامرهم الله ان لا يعبدوا إلا الها واحدا لا اله إلا هو في نفس الأمر سبحانه أي هو بعيد أن يشرك في ألوهته فهذا توحيد الأمر»[1].

في ثنائية الربوبية والألوهية، يختلف ابن تيمية في بعض الجوانب عن ابن عربي، فيجعلهما نوعين متقابلين من التوحيد، مع التركيز أكثر على أهمية توحيد الألوهية بوصفه التوحيد الذي يطابق مفهوم الدين الإسلامي له، وبالتالي فإنه يحظى على تشديد كبير يجعل منه المعيار الذي يحدد التوحيد الحقيقي.

يأخذ ابن تيمية بتأويل ابن عربي للآية القرآنية التي تنص على الميثاق، **«وإذ أخذ من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم، قالوا: بلى»**، على أنها تعني أن البشر كلهم دون استثناء قد أقروا منذ البدء، من قبل خلقهم بربوبية الله، وأصبح هذا الإقرار فطرة فيهم، بغض النظر عما سيكون عليه البشر بعد خلقهم، البر والفاجر، المؤمن والكافر، يقول ابن تيمية: **«فيشهد الجمع الذي يشترك في جميع المخلوقات سعيدها وشقيها، . . المؤمن والكافر، البر والفاجر، والنبي الصادق والمتنبىء الكاذب، وأهل الجنة وأهل النار، وأولياء الله وأعداؤه، الملائكة والشياطين، فإن هؤلاء كلهم يشتركون في هذا الجمع وهذه الحقيقة الكونية وهو أن الله ربهم وخالقهم ومليكهم لارب لهم غيره.»**[2]

ويعتقد ابن تيمية أن التاريخ البشري يؤكد هذه الحقيقة، ذلك أنه لم يُعرف في التاريخ من آمن بوجود إلهين اثنين، حسب رأيه، **«وإن إثبات ربين للعالم لم يذهب إليه أحد من بني آدم ولا أثبت أحدٌ إلهين متماثلين ولا متساويين في الصفات ولا في الأفعال ولا أثبت أحدٌ قديمين متماثلين ولا واجبي وجود متماثلين.»**[3] بمعنى أن الإنسان بقي وفياً لميثاقه الذي عقده مع الله. ومن المسلم به أن ابن تيمية يعرف

---

(1) ابن تيمية، **دقائق التفسير**، ج. 2، ص ص. 295-6.

(2) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج. 9، ص. 344.

(3) ابن تيمية، **درء تعارض**، ج. 9، ص. 345.

تاريخ الوثنية في العالم، ولكن مايقصده أن هذا الرب الأعلى الذي اعتقدت فيه حتى الديانات الوثنية هو الذي لم يكن له ند مماثل تماماً لأوصافه وأفعاله، لذلك كان يعتقد أن العرب قبل الإسلام مثلاً رغم وثنيتهم كانوا يؤمنون برب أعلى واحد، كما هو معروف.

يشترك الشيخان في تعريف مفهوم الربوبية وعلى أن البشر جميعهم موحدون بهذا المعنى، بغض النظر عن تعدد العقائد وعن اختلاف الديانات في التاريخ، وابن تيمية يبدو حاسماً مثل ابن عربي في أن الميثاق الذي أقره البشر قبل خلقهم لايستثني أحداً بما في ذلك الكفار والمشركين.

كان ابن عربي يعرف بوضوح كما رأينا أن إقرار ذرية آدم بربوبية الله لايعني توحيداً خالصاً، وقد ذكر القرآن ذلك بوضوح في سورة يوسف: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: 106].

الإشراك إذن هو أمر واقع مع الميثاق، ولكن هذا الميثاق بالنسبة لابن عربي قد جعل الإنسان ميالاً لمعرفة الحقيقة، كما جعله يستند نظرياً ودينياً على الاعتراف بتعدد عقائد الناس وبقائهم رغم هذا التعدد على اعتراف مشترك بربوبية الله. إن الوحدانية الإلهية المتمثلة بعبادة الله الواحد كما جاءت بها الديانات السماوية ومنها الإسلام هو الدرب الأمثل لتحقيق الاعتقاد البدئي بربوبية الله، ولكن من ينتمي لغير الإسلام مازال يعتقد بصورة ما بنفس مايعتقد به المسلم من ربوبية الله ولكنه يسلك طريقاً آخر في التوحيد. الإشراك بالنسبة لابن عربي سببه أن المشرك شخص لم يستطع تحديد الحقيقة تماماً ولكنه مع ذلك يعتقد بصورة من صورها فلا يخرج كلياً عن فطرته الأولى التي يحملها منذ البدء والتي يشترك فيها مع كل البشر. إن نظريات ابن عربي تلك في وحدة الجنس الإنساني واشتراكه في الحقائق الأولية تعتبر تصورات ناضجة جداً تجاوزت الثنائيات الحادة التي اعتادت أن تقسم البشر والكون إليها.

ابن تيمية الذي يشاطر ابن عربي مفاهيمه الأساسية تلك يحاول إعادة صياغة هذه الثنائية بطريقة لاتجعل من توحيد الألوهية الذي يمثل عبادة الإنسان لإله واحد حالة جزئية من توحيد الربوبية، بل حالة موازية لتوحيد الربوبية إن لم تكن أهم منها. فإذا كان توحيد الربوبية يعني أن الإنسان يعترف بأن الله هو الخالق والمالك والفاعل لهذه الكون، فإن توحيد الألوهية هو الموقف الإنساني المقابل للتوحيد الأول، فالإنسان لايجب أن يكتفي بمعرفة الصانع والفاعل بل عليه أن يتوجه له بالعبادة

والإخلاص له وتأدية كل ماطلبه منه الله أن يؤديه، فتوحيد الألوهية هو عبادة الله وحده بالطريقة التي أقرتها الشرائع السماوية، إنه الممارسة الدينية وفق صيغة محددة من العبادات اللسانية القلبية والجسدية. وبالتالي فهذا التوحيد لايشترك فيه كل الناس وإنما هؤلاء الذين قبلوا الرسالات السماوية وبالتحديد الإسلام. توحيد الألوهية بالنسبة لابن تيمية هو الأهم وهو الذي يتوجب على البشر أن يسلكوه لكي يجعلوا إيمانهم البدئي بالرب إيماناً مكتملاً وحقيقياً، وإلا فإن هذه الحقيقة البدئية الفطرية بالإقرار بربوبية الرب لن تشكل أي خلاص للإنسان.

إن الآيات القرآنية التي نصت على إشراك الناس وإيمانهم بالله في الوقت ذاته كالآية التي ذكرنا، يفسرها ابن تيمية على أنها تشكل إدانة إلهية لهذا الإشراك وليس مجرد إقرار حقيقته فقط. فالعرب قبل الإسلام آمنوا بإله واحد ولكنهم أشركوا معه وسائط متعددة، كما يقول القرآن: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [الزمر: 3]، فالشرك الذي وقع في العالم، حسب ابن تيمية، ليس فقط بسبب اتخاذ بعض المخلوقات آلهة ووسائط بين الله والإنسان، ولكن السبب الأخطر هو في تعظيم هذه الوسائط واعتبارها مستحقة للعبادة شأنها شأن الله، فهذه الوسائط تصبح محط التبجيل والدعاء والتقرب إليها **«كما فعل عباد الشمس والقمر والكواكب والأوثان وعباد الأنبياء والملائكة وتماثيلهم ونحو ذلك... والرسل دعوا الخلق إلى توحيد الإلهية وذلك يتضمن توحيد الربوبية كما قال كل منهم لقومه، (اعبدوا الله مالكم من إله غيره).. وإلا فمجرد توحيد الربوبية قد كان المشركون يقرون به وذلك وحده لاينفع .. لقد كان مشركو العرب يقرون به كما أخبر الله عنهم»**[1].

إن ابن عربي الذي فسر آية الميثاق على أنها اعتراف بالربوبية وأن هذه الاعتراف يشكل مرجعية يصبح على أساسها قبول تعدد العقائد أمراً ممكناً، يتفق معه ابن تيمية ولكنه يختلف عنه في اعتبار توحيد الربوبية وحده يمكن أن يشكل هذه المرجعية. وعلينا هنا أن نكون دائماً حذرين في قراءة نصوص ابن تيمية، ولا نذهب بسرعة لبناء استنتاجات نهائية حول آرائه، ولا أن نقتصر في فهمه على عدد محدود من النصوص، أو على نصوص من لون واحد، فهو مفكر منطقي من الطراز الأول، ولم تكن عنده العقيدة أبداً مجرد إقرار للنصوص دون البحث عن المبررات المنطقية

---

(1) ابن تيمية، در تعارض، ج. 8، ص. 512.

لقضاياها، الأمر الذي جعله ينشيء أبنية نظرية موازية للدين. فهو يتابع بتفكير عقلاني كل قضية من قضايا العقيدة من أجل أن يضعها في إطار مفهوم وقابل للتفسير.

في متابعته لشرح وجهة نظره في توحيدي الربوبية والألوهية، يعتقد ابن تيمية أن البشر يعرفون أن لهم رباً واحداً ولكنهم لايعترفون جميعاً بتوحيد الله وبالرسل والشرائع، ولذلك فإن من ينكر توحيد الألوهية فقد وقع منه الكفر، «**فوجود ذلك منهم (إنكار توحيد الألوهية) يزيل عنهم معرفة التوحيد ولا يزيل ضرورتهم وهذه المعرفة وجبت بالتوقيف وهي ماوقفتنا الرسل عليه، وبها يجب الخلود بالجنة وبعدمها يجب الخلود في النار.**»[1] لننتبه هنا بصورة أولية إلى كلمة (لايزيل ضرورتهم)، الذي يعني أن وجود المشركين الذين يقرون بالربوبية فقط دون الألوهية أمر مقدر كونياً ومن الضروري حسب قضاء الله وجودهم.

ولكن لماذا لايحتل توحيد الربوبية أهمية عند ابن تيمية في حين أن ابن عربي صاحب المفهوم اكتسب عنده أهمية بالغة قرر على أساسها نظرية مهمة في اعتقادات الناس؟ يجيب ابن تيمية عن هذا السؤال بطريقة تخفف من قيمة هذا التوحيد بقوله، إن الميثاق الذي أخذه الله من البشر أخذه بالاضطرار، والبشر لم يكن لديهم وهم ذراري أن يختاروا بين القول بلى أو لا، الأمر الذي لايجعل من اعتراف البشر ذاك أمراً مهماً أو يمكن التعويل عليه في بناء نتائج يمكن أن تترتب عليه. بالإضافة إلى أن قول ذرية آدم: بلى، هو قول فيه الكثير من عدم الإدراك لأن الله لم يكن قد كلف أحداً من البشر بعد عندما أخذ الميثاق[2]، وذرية آدم عندما قالت بلى لم تعرف أن هناك تكليفاً قادماً يضعها في حالة امتحان بين إقرارها وبين عبادة إله واحد، في حين كان قول (بلى) بالنسبة لابن عربي قولاً صادراً عن معرفة تامة به، ولم يكن قولاً اضطرارياً، لأن الذي قاله هو عين الإنسان الثابتة.

من الواضح أن ابن تيمية يسعى إلى تعديل المعادلة التي أسسها ابن عربي من خلال التشديد على أهمية توحيد الألوهية أكثر من الربوبية في خلاص البشر الديني. وتوحيد الألوهية بهذا المعنى يعنى الرسالة السماوية الصحيحة التي تدعو الناس إلى الاعتقاد بإله واحد.

ولكن الأمر الذي يتفق فيه الشيخان هو أن مجرد قبول الإسلام كدين لايؤدي

---

(1) سابق، ص. 508.

(2) ابن تيمية، **درء التعارض**، ج. 8، ص ص. 349-60.

إلى توحيد حقيقي للألوهية، وإن كان هذا القبول يمثل مستوى منه. إن التوحيد الحقيقي عند الشيخين هو ممارسة واعية يجب أن تؤدي إلى معرفة الله بوصفه الحقيقة، ومن ثم حبه. لقد ظهر هذا الأمر عند ابن تيمية ليس فقط من خلال إقراره لنصوص صريحة بهذا الشأن، بل بانتقاده لكثير من المسلمين الذين لم يعرفوا برأيه توحيد الألوهية معرفة صحيحة، فانتماء أحدهم للإسلام بحد ذاته إذن لايشكل ضمانة له في الوصول لهذا التوحيد.

ابن تيمية رغم انتصاره العقلاني الشديد للإسلام ومحاولته صياغة المفاهيم النظرية الداعمة لهذا الحماس، إلا أنه دائماً يفتح احتمالات أخرى داخل نصوصه، لأن مشروعه قائم أساساً على الموافقة بين العقل والنقل، وإذا كان النقل يقتضي تأكيد دور الدين كعقيدة خلاص فإن العقل يطرح تصوراً فيه احتمالات أخرى رغم موافقته للنقل.

1-3- الطبيعة الإنسانية والاستعداد المعرفي الفطري والاستقلال في الوصول للحقيقة

إذا كان الإسلام على المستوى الديني هو الطريق الصحيح بوصفه الدال على توحيد الألوهية كحب وعبادة، فإن الصياغة النظرية تطرح الحقيقة نفسها ولكن خارج إطار اللوازم الدينية. بمعنى أن توحيد الألوهية على المستوى الديني هو حقيقة تصاحبها فكرتان أساسيتان، هما فكرة الحب، وفكرة النبي الذي جاء بهذه الرسالة وجعلها مقررة هكذا. أما على المستوى النظري فإن الحقيقة نفسها عن إله واحد يجب إقرارها بمعزل عن العبادة والنبوة.

إن واحدة من خصائص فكر ابن تيمية كما هوالشأن عند ابن عربي هو الارتكاز على الأفكار الدينية ومن ثم القيام ببناء أفكار نظرية مجردة عليها توازيها وتحاكيها في الوقت عينه، توازيها بوصفها بناء نظرياً يحافظ على التصورات الدينية نفسها ويستقل عنها في الوقت عنيه، الأمر الذي يؤدي إلى الموافقة بين الطرفين: الفكر المجرد والدين، وبالتالي الحفاظ على هوية الفكر من خلال التفكير في فضائه ذاته.

لقد فعل ابن عربي الشيء نفسه الذي سيقوم به ابن تيمية لاحقاً في عملية مفهمة الدين، ولكن ذهب كلاهما إلى بناء منظومته الخاصة المختلفة عن الآخر أحياناً والمتفقة معها أحياناً أخرى. لقد صاغ ابن عربي المفاهيم الكبرى حول التوحيد والتمييز بين الكوني والديني وبين الخير والشر من أجل إنجاز تصوره النظري عن العالم بوصفه عالماً خيرّاً في الأصل وبأن مكانة الإنسان الاستثنائية في الكون تجعله

غير مستحق لقسوة مفترضة على مستوى حياته الأرضية وحياته الأخروية، فالإنسان كجنس بكل تنوع آرائه وعقائده هو صورة لله على الأرض وخليفته الذي يفعل بأفعاله أصلاً.

أخذ ابن تيمية هذه المفاهيم لينشىء توازياته الخاصة مع النص. أخذ مفهوم توحيد الألوهية على المستوى الديني عنده صياغة تؤكد اعتبار الإسلام على مستوى العبادة والشعائر هو الدرب أو الصراط المؤدي إلى الخلاصين الدنيوي والأخروي، كما رأينا، ولكن على المستوى النظري تصبح الألوهية شيئاً أقرب لمفهوم الحقيقة منه إلى العبادة بالمعنى الديني، تصبح الألوهة حباً ومعرفة. وبالطريقة نفسها التي يُبدي فيها ابن تيمية جرأة كبيرة في طرح تصوراته العقلية الأخرى يكشف عن هذه الجرأة هنا. إن استعداداتنا كبشر لحب الله ومعرفته شيء فطري مغروس فينا، وهو أمر يسمح لنا بالبحث عن الحقيقة بجهودنا الخاصة فقط.

يعتمد ابن تيمية في إنشائه النظري هنا على الحديث النبوي «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبوانه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**»، وهو الحديث الذي توقف عنده ابن عربي كثيراً من أجل أن يجعل من بنية الإنسان بنية تميل للحقيقة بفطرتها. ابن تيمية ينطلق من هذا الموقف ويجعل العلاقة وثيقة جداً بين الفطرة المذكورة في الحديث النبوي وبين الميثاق القرآني الذي أقر البشر فيه بربوبية الله، فأصبح ذلك فطرة فيهم.

يفرد ابن تيمية صفحات مطولة لنقاش آراء المنظرين المسلمين قبله في الحديث النبوي، ذلك أن هذه الفطرة قد فُهمت بأشكال مختلفة. يناقش مثلاً الرأي المنسوب لأحمد ابن حنبل من أن هذه الفطرة التي يولد المولود عليها هي الإسلام، وهو رأي يبدو أن كثيراً من المسلمين قد أخذوا به، فالميثاق الذي أخذه الله يجعل الناس تولد وهي مؤمنه بإله خالق لهذا الكون، وإن الحديث النبوي يقصد هذا الميثاق الذي صار فطرة فطرت البشر جميعهم على الإسلام. و«**الفطرة هنا على روايتين عن أحمد، إحداها الإقرار بمعرفة الله تعالى وهي العهد الذي أخذه عليهم في أصلاب آبائهم حين مسح ظهر آدم فأخرج من ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذر وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلى، فليس لأحد إلا وهو يقر بأن له صانعاً ومدبراً وإن أسماه بغير اسمه، قال تعالى:** ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ **[الزخرف: 87]**، فكل مولود يولد على على ذلك الإقرار الأول، قال وليس الفطرة هنا الإسلام لأمرين، أحدهما أن معنى الفطرة ابتداء الخلقة ومنه قوله تعالى ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ **[فاطر: 1]**، أي مبدئهما، . . .ولانها لو كانت الفطرة هنا الإسلام لوجب إذا ولد من بين أبوين

كافرين ألا يرثهما ولايرثانه. . .قال وقد أومأ أحمد إلى هذا التأويل في رواية الميموني فقال الفطرة الأولى التي فطر الله عليها فقال له الميموني الفطرة هي الدين، قال نعم. والراوية الثانية، الفطرة هنا ابتداء خلقه في بطن أمه، قال لأن حمله على العهد الذي أخذه عليه وهو الإقرار بمعرفة الله حمل للفطرة على الإسلام لأن الإقرار بالمعرفة إقرار بالإيمان والمؤمن مسلم. . .قلت: أحمد لم يذكر العهد الأول دائماً قال الفطرة الأولى التي فطر الناس عليها وهي الدين، وقد قال في غير موضع أن الكافر إذا مات أبواه أو أحدهما حُكم بإسلامه، واستدل بهذا الحديث **«كل مولود. .»** فدل على أنه فسرّ الحديث بأنه يولد على فطرة الإسلام»[1].

إذن إذا كان من الممكن الاستنتاج أن أحمد بن حنبل قد اعتقد أن الفطرة الأولى هي الإسلام فإن ابن تيمية لايوافق على هذا الرأي، ولذلك كان يحاول في بعض الأحيان تبرئة الإمام أحمد من القول الصريح من هذه الرواية، وإن كانت أقواله تتضمن ذلك حسب شيخ الإسلام.

من أجل نقد نظرية فطرية الإسلام يورد ابن تيمية حديثاً ذكره القاضي عياض ينص على أن الله قال: **«خلقت عبادي حنفاء كلهم»** ولم يقل هذا الحديث مسلمين، وهذا الحديث رواه أيضاً الحسن عن مطرف عن عياض ورواه ابن اسحق عمن لايتهم عن قتاده، والحنيفية هنا تعني في كلام العرب الاستقامة والإخلاص. وبطبيعة الحال فإن هذه الفطرة بكل التفسيرات التي قدمت لشرحها هي شيء إيجابي أو بتعابير ابن تيمية هي شيء محمود، لأن الله كان يمدح نفسه حين قال: **«فطرة الله التي فطر الناس عليها»** فالفطرة أضافها لنفسه **«إضافة مدح لا إضافة ذم، فعُلم أنها فطرة محمودة، يبين ذلك أنه قال: (فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها)».**

ينتقد ابن تيمية أيضاً موقف القدرية الذين قالوا برأي مماثل لرأي من قال إن الفطرة تعني الإسلام، ويعتبر أن رأي القدرية هذا يتناقض مع موقفهم الأساسي من حرية الاختيار الإنساني الذي يقتضي أن الإنسان يولد لامسلم ولاكافر بل هومن يختار بين الإيمان والكفر، وبالتالي فإن معرفة الله عندهم لاتحصل إلا بالنظر المشروط بالفعل.

إن ابن تيمية من أجل أن يميز موقفه الخاص عن الآخرين في تعريف الفطرة

---

(1) ابن تيمية، **درء تعارض النقل والعقل**، 5، ج، ضبطه، عبد اللطيف عبد الرحمن (بيروت: دار

يورد لنا الآراء الي قيلت قبله في تفسير الحديث النبوي وتحديد المقصود بالفطرة التي ولد عليها كل البشر، وفي هذا الإيراد والنقاش يكشف لنا الشيخ عن تراث خصب يستحق التوقف والدراسة. مثلاً، اعتقد البعض، نقلاً عن ابن عبد البر أن قال آخرون في معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم «**كل مولود يولد على الفطرة**» لم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم بذكر الفطرة ها هنا كفراً ولا إيماناً، ولا معرفة ولا إنكاراً، وإنما أراد أن كل مولود يولد على السلامة خلقة وطبعاً وبنية، ليس معها كفر ولاإيمان، ولا معرفة ولا إنكار، ثم يعتقد الكفر والإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا، . . . فكذلك قلوب الأطفال في حين ولادتهم، ليس لهم حينئذ كفر ولا إيمان، ولا معرفة ولا إنكار. . . فلما استهوتهم الشياطين فكفر أكثرهم، وعصم الله أقلهم، قالوا: ولو كان الأطفال قد فطروا على شيء من الكفر والإيمان في أولية أمرهم، ما انتقلوا عنه أبداً، وقد تجدهم يؤمنون ثم يكفرون ثم يؤمنون، . . . قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: 78]. قال أبو عمر: هذا القول أصح ماقيل في معنى الفطرة. . وذلك أن الفطرة السلامة والاستقامة . . . أراد الذين خلصوا من الآفات كلها والزيادات، ومن المعاصي والطاعات، فلا طاعة منهم ولا معصية إذا لم يعملوا بواحدة منها»[1].

إن أهمية هذا الرأي هي أنه يضع الأشياء على حقيقتها، بمعنى أنه يطرح بطريقة ضمنية سؤالاً: إما أن يكون الإنسان مفطوراً على معرفة الله وبالتالي يصبح لامعنى لفكرة الإشراك أبداً إذ لا أحد يخرج عن فطرته، إلا أن يكون هذا الإشراك جزءاً من الإيمان ذاته كما قال القرآن، وكما فسر الأمر ابن عربي، أو أن يكون الإنسان مفطوراً على الخلو «**من المعرفة والإنكار، من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحداً منهما**»، وبالتالي يصبح مفهوماً لدينا وجود عقائد كثيرة في العالم بما ذلك الإشراك لأنه لايوجد بهذه الحالة مانع فطري عند الإنسان سوى السلامة والاستقامة من تكوين عقائد متعددة.

لايوافق ابن تيمية على هذا الرأي وينتقده في أنه لم ينتبه إلى أن الحديث ذكر فقط التهويد والتنصير والتمجيس، ولو أن الإنسان يولد وهو لايحمل كفراً ولا إيماناً لكان يجب ذكر الأسلمة أيضاً، فيجب أن يصبح الحديث «**فأبوانه يسلّمانه ويهودانه**

الكتب العلمية، 1997) ص. 318.

(1) ابن تيمية، **درء تعارض**، سابق، ص. 319.

وينصرانه ويمجسانه، فلما ذكر أن أبويه يكفرانه، وذكر الملل الفاسدة دون الإسلام، علم أن حكمه في حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر.»[1]

ينتقل ابن تيمية لتقديم رأيه في الأمر، فالفطرة ليست الإسلام تماماً كما اعتقد البعض، وهي ليست معرفة نهائية بالله، كما أنها ليست السلامة والاستقامة فقط مع خلوها من الإيمان والكفر. إن الفطرة حسب رأيه هي **«قوة يميل بها (الإنسان) إلى المعرفة والإيمان، كما في البدن السليم قوة يحب بها الأغذية النافعة»**. ولكن السؤال الذي يبدو أن أحداً قبله لم يسأله، وهو سؤال يعكس جرأة ابن تيمية في طرح احتمالات مختلفة كعادته، **«فهذه الفطرة التي فيها هذه القوة والقبول والاستعداد والصلاحية: هل هي كافية في حصول المعرفة، أو تقف المعرفة على أدلة يتعلمها من الخارج؟.»**

إنه سؤال كبير على أية حال، لأن المضمون الرئيس له هو، هل يستطيع الإنسان معرفة الحقيقة (الله) بمعزل عن الرسالات السماوية أم لا؟ وماتجب ملاحظته هنا أن ابن تيمية يتحرك في استخدام مصطلحاته وألفاظه هنا بطريقة مضبوطة دون أن يعني ذلك أن السؤال بحد ذاته وإجابته على درجة كبيرة من الأهمية بسبب النتائج الفكرية التي تترتب عليها.

يقر ابن تيمية أن فطرة الإنسان بذاتها قادرة على المعرفة دون أدلة خارجية أو كما يسميها أحياناً سبب خارجي أو بصورة أكثر دقة، دون المخاطِب المنفصل، فالنفس كافية بذاتها لتصل للمعرفة. هذا الموقف الجريء يلتقي بعمق مع ابن طفيل الأندلسي.

يناقش ابن تيمية المسألة على الشكل التالي، الفطرة هي قوة نفسية، والإنسان يحتاج أن يحقق هذه الفطرة البدئية عبر جهده الذاتي أو عبر جعلها شيئاً متحققاً بالفعل أو شيئاً مكتملاً حسب تعبيره، وهذا الاكتمال لايأتي دفعة واحدة بل بالتدريج شيئاً بعد شيئ مع تقدم العمر والمعرفة للإنسان. إذن الفطرة تضمن الميل نحو الحقيقة بوصفها استعداداً يناسب بنية الإنسان ذاته، ذلك أن كل كائن يولد وثمة غريزة تدفعه لأن يسلك بما يلائم طبعه ووجوده، أو بعبارات ابن تيمية كل مخلوق **«مفطور على طلب ماينفعه ودفع مايضره»** في كل شيء، في الأشربة والأطعمة للحيوان، والأطعمة والأشربة والفكر أيضاً بالنسبة للإنسان. إن الإنسان **«يولد على محبة مايلائم بدنه من**

---

(1) درء تعارض، سابق، ص. 289.

الأغذية والأشربة فيشتهي اللبن الذي يناسبه» وهذا برأي ابن تيمية تفسير الآية القرآنية ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: 50]، وكذلك قوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الاعلى: 32][1]، فالهداية هنا ليست دينية بل فطرية أو غريزية عندما يعرف الكائن بصورة أولية ماينفعه ومايجب أن يتجه إليه وبين مايضره وما يجب أن يبتعد عنه.

وبالنسبة للإنسان فإن محبة الله ومعرفته هما شيء نافع له، مثل الأشربة والأطعمة، ولكن المقصود من النفع هنا بطبيعة الحال، النفع الذي يتعلق بمصير الإنسان وخلاصه. إن النفع والضر يخلق عند الإنسان مشاعر الحب أو البغض، والإنسان يطور هذه الشعور أويتطور عنده شيئاً فشيئاً بحسب حاجته.

يعرّف ابن تيمية الفطرة على أنها تلك القوة التي خُلق الإنسان عليها. هي **«الفطرة على المعرفة مع إرادتها، فالقدرة الكاملة مع الإرادة التامة تستلزم وجود المراد المقدور فدل على أن الإرادة التامة تستلزم وجود المراد»**. إن المعرفة والقدرة عليها يجب أن تصاحبهما الإرادة من أجل حصول المعرفة، فالإرادة شرط في الفطرة لأنها هي من يجعل هذه الفطرة شيئاً مكتملاً أو وعياً تاماً بحقيقة الله. فالفطرة تتوفر عند جميع البشر بما في ذلك المشركين، أما إرادة المعرفة فهي فقط من ينقل الإنسان إلى مستوى أعلى من بلوغ الحقيقة، **«فدل على أنهم فطروا على القدرة على المعرفة وإرادتها.»**[2]

ويجب أن نتوقع أن ابن تيمية يناقش الأمر هنا على المستوى النظري أي بعيداً عن العناصرالدينية التي تأتي بها الرسالات السماوية، لذلك كان لا بد من مناقشة الكيفية التي يمكن بها تحصيل المعرفة بالله وحبه بعيداً عن المؤثرات الخارجية طالما أن فطرة الإنسان تؤهله لتلك المعرفة.

السؤال إذن هو: هل يحتاج الإنسان إلى مرجح خارجي ليعرف الله أم لا؟ وحسب ابن تيمية فإن من يعتقد أن الفطرة لاتتحقق إلا بمرجح خارجي فهو مخطىء لأن الواقع يرينا عكس ذلك، حيث هناك من يعرف الله دون هذا المرجح الخارجي، **«فلو لم يكن المقتضى التام ممكن وجوده في الفطرة لم يحصل موجبها إلا بمرجح من خارج وهو خلاف الواقع»**. لأننا لو افترضنا أن المعرفة بالله يتعلمها الإنسان

---

(1) درء تعارض، سابق، ص. 290.

(2) درء تعارض، سابق، ص. 320.

بأدلة من الخارج لأمكن أن توجد هذه المعرفة مرة وتعدم مرة أخرى، بالإضافة إلى أن السبب الخارجي لو افترضنا وجوده فإنه لوحده لايمكن أن يوجب المعرفة، بل كل مايستطيع العنصر الخارجي فعله هو التذكير والتعريف ولكن ليس المعرفة.

«وإن كان فيها (الفطرة) قوة تقتضي المعرفة بنفسها، وإن لم يوجد من يعلمها أدلة المعرفة، لزم حصول المعرفة فيها بدون ما نسمعه من أدلة المعرفة، سواء قيل: إن المعرفة ضرورية فيها، أو قيل: النفس بفطرتها تحصل بأسباب كالأدلة التي تنتظم في النفس، من غير أن يُسمع كلامٌ مستدل، فإن النفس بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال مالا يُحتاج معه إلى كلام أحد، فإن كل مولود يولد على هذه الفطرة، لزم أن يكون المقتضى للمعرفة حاصلاً لكل مولود، وهو المطلوب».

إن الشرط الوحيد الذي يجعل النفس تحصل على المعرفة الحقيقية دون مرجح أو معلم خارجي هو عدم وجود مانع من ذلك، أو باصطلاحاته، مُعارِض يعارض حصول المعرفة، **«ان المعرفة لازمة واجبة لها (للنفس)، إلا أن يعارضها معارض.»**[1]

إذن كل البشر يحملون الفطرة ذاتها في التوجه نحو الحقيقة ومعرفتها وحبها، وابن تيمية يستخدم هنا مفهوم الحب بدل العبادة التي كان يكررها على مستوى النقاش الديني، وهذا الاشتراك بالفطرة يوحّد الجنس الإنساني في ميوله واستعداداته، ذلك أن معرفة الحقيقة هي شيء نافع للإنسان في خلاصه، ولايجب أن نفهم الخلاص هنا بالمعنى الديني، إننا على هذا المستوى نناقش ميل البشر للمعرفة كما يفعل ابن تيمية، وبالتالي لايبقى من معنى للخلاص سوى السعادة الإنسانية في العالمين، هذه السعادة التي تتحدد بشكل كبير بمفهوم النفع. والبشر كلهم يشتركون في ميلهم لمعرفة الله وحبه ولكن الفرق بينهم ينكشف فقط على مستوى إرادة المعرفة التي تتوفر بنسب مختلفة عند البشر، هذا الفرق هو الذي يصنع الاختلاف بين مؤمن مشرك ومؤمن موحد، ولكن كلهم يشتركون في العهد والفطرة.

يعتقد ابن تيمية أن الحديث النبوي **«كل مولود يولد على الفطرة»** ينص بوضوح على أن العوامل الخارجية هي من يفسد الفطرة الإنسانية، فالقول إن **«أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»** يعني أن المحيط الثقافي، إذا استخدمنا مفردات من عصرنا، هي من يصنع هذه الفطرة ويشكلها، ومن جهة مقابلة إذا لم تخضع هذه الفطرة إلى

(1) درء تعارض، سابق، ص. 324.

تأثير خارجي من هذا النوع فإنها قادرة بذاتها على الوصول إلى معرفة الله وحبه. والمفردتان اللتان تتكرران عند ابن تيمية على المستوى النظري وتمثلان مقتضيات الفطرة المكتفية بذاتها هما: المعرفة والإقرار بالصانع وأحياناً حب الله. ولكن أحياناً يضيف أن المعرفة الحاصلة بالفطرة تستلزم الإيمان، ثم يمتد برأيه أكثر ليقول إن حب الله والإيمان به يستلزمان العبادة. «**والكتاب والسنة دل على مااتفقت عليه من كون الخلق مفطورين على دين الله الذي هو معرفة الله والإقرار به، بمعنى أن ذلك موجب فطرتهم، وبمقتضاها يجب حصوله فيها، إذا لم يحصل مايعوقها، فحصوله فيها لايقف على وجود شرط، بل على انتفاء مانع**»[1].

لقد كانت عناصر الفهم الديني لعلاقة الإنسان بالله كلها متوفرة هناك من شعائر وطقوس وشرائع وكتب سماوية وأنبياء لأن هذه العناصر هي المعنية بالدرجة الأولى بتعريف المؤمن على الطريقة التي يجب أن يعبد بها الله، أما على المستوى النظري فالأمر هو حقيقة موجودة في فطرة البشر وعليهم أن يكشفوا عنها بذاتهم، فالإنسان هنا يصبح كائناً مستقلاً في تقرير المعرفة ومسؤولاً عن الانتقال بوعيه من مستواه البدئي الفطري إلى معرفة واعية بالتدريج شيئاً بعد شيء.

يقول في هذا الصدد: «**إن في فطرة الإنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع وحينئذ الإقرار بوجود الصانع**»، ومن الواضح كما أسلفنا اعتقاد ابن تيمية بالميل الإنساني الطبيعي نحو معرفة الحق، وهو موقف متفائل يقترب كثيراً من تصورات ابن عربي. إن مشكلة الإنسان عند الشيخين ليس في بنيته الطبيعية التي هي بنية خيرة ونازعة للمعرفة، أو بكلمات أدق أن قوة الحق يعاد تشكيلها من خلال البيئة المحيطة، كما ينص الحديث «**فأبوانه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**». إننا هنا أمام رؤية إسلامية بامتياز حول مفهوم الحقيقة وطريقة بلوغها وعلاقة الإنسان بها.

ولكن لماذا تمثل الوحدانية الإلهية أو الحقيقة التي توجد بفطرتنا هدفاً معرفياً يجب إعمال إرادتنا لبلوغه بطريقة واعية؟ مرة أخرى تمثل الفطرة مرجعية في فهم ذلك، لأن الله قد هدى مخلوقاته في البحث عما يلائمها. ويبرهن ابن تيمية على هذه الملائمة من خلال وضع صنفين من المفاهيم بطريقة متقابلة ثم يذهب للاعتقاد أن الفطرة الإنسانية تميل إلى صنف دون آخر، فمثلاً: وجود الله أو عدمه، الوحدانية أو الإشراك، الحق أو الباطل، المحمود أو المذموم، النافع أو الضار، حب الله أو

---

(1) **درء تعارض**، سابق، ص. 326-7.

عدم حبه، . .ليصل بعد ذلك إلى القول إن الإنسان بطبيعته يميل نحو النافع ونحو الحق ونحو الوحدانية ونحو الحب، أو إن الفطرة هي ماتجعله يأخذ «**باعتقاد الحق وإرادة الخير**»، أو «**إرادة النافع**»[1]، لأن الأمر يوجب «**أن يكون في الفطرة مقتضى يقتضي خير الأمرين لها**». يقول: «**إن النفس لاتخلو عن الشعور والإرادة بل هذا الخلو ممتنع فيها فإن الشعور والإرادة من لوازم حقيقتها. . .ولايجوز أنها قد تخلو في حق الخالق تعالى عن الشعور بوجوده أو عدمه، وعن محبته أو عدم محبته، وحينئذ فلايكون الإقرار به ومحبته من لوازم وجودها ولو لم يكن لها معارض بل هذا باطل**»[2].

وإذا كان ابن تيمية قد قرر ميل الفطرة الإنسانية نحو النافع ونحو الحق، فإنه يصبح من الضروري الإجابة عن سؤال، كيف؟ كيف يجعل الإنسان من هذا الميل معرفة واعية بالنافع وبالحق، وهنا تأتي مسألة المؤثر الخارجي وفيما إذا كان هو من يعلمنا أو يدفعنا نحو معرفة النافع ومعرفة الحق أم لا . ويسأل الشيخ: «**وإذا لزم أن يكون في الفطرة مرجح للحنيفية التي أصلها معرفة الصانع ومحبته وإخلاص الدين له، فإما أن يكون مع ذلك لايوجد مقتضاها (مقتضى الفطرة) إلا بسبب منفصل مثل من يعلّمه ويدعوه، أو يمكن وجود ذلك بدون هذا السبب المنفصل**»، أي إما أن يستقبل الإنسان فكرة وحدانية الحق ومعرفة النافع من مصدر خارجي أو من الممكن له أن يصل إلى ذلك دون هذا السبب المنفصل.

وإذا قرر أحدهم أن السبب الخارجي أمر حتمي ولا بد منه، وأن معرفة الحق تتوقف عليه فإن ابن تيمية يجيبه بأن افتراض حتمية السبب الخارجي يجعل من المستحيل على الإنسان بلوغ أية حقيقة، ويؤكد جازماً أن معرفة الحق أمر ممكن دون سبب خارجي، وبذلك «**عُلم أن في الفطرة قوة تقتضي ذلك وأن ذلك ليس موقوفاً على مُخاطِب منفصل. . .، وهذا الدليل يقتضي أنه لابد في الفطر مايكون مستغنياً عن مُخاطِب منفصل في حصول موجب الفطرة**»[3].

---

(1) **درء تعارض**، سابق، ص. 330.

(2) إن ضابط ومصحح نسخة «درء تعارض العقل والنقل» الصادرة عن دار الكتب العلمية في بيروت، وهي الدار التي اهتمت كثيراً بنشر كتب شيخ الإسلام، المصحح عبد اللطيف عبد الرحمن يضع فتحة فوق حرف (ط) في كلمة مخاطب، فتصبح العبارة (أنه لابد في الفِطَر مايكون مستغنياً عن مخاطَب منفصل في حصول موجب الفطرة)، والحقيقة أن هذه الفتحة تغير المعنى كلياً بل على الأدق لامعنى لها بفتحة، تصبح العبارة غير مفهومة، والغريب أن ابن =

ورغم أن الوصول للحق أو للوحدانية أمر تقتضيه الفطرة الإنسانية إلا أنه ليس متوفراً لكل فرد، وإن كان كل فرد مؤهل لذلك، وإذا تمكن شخص واحد أو عدة أشخاص من تحقيق مقتضى الفطرة دون مُعلِم منفصل فهذا يعني أن الأمر ممكن لكل البشر، فـ «**إذا جاز على أحد الإنسانين يجوز على الآخر لتماثلهما في النوع، أمكن ذلك في حق كل شخص وهو المطلوب**»[1]. وبالتالي فإن التفاوت بين الناس في تحقيق الفطرة والوصول لمعرفة الصانع يتعلق أولاً وأخيراً بالجهد الذاتي لهؤلاء الأشخاص في تحقيق هذا المطلب وليس بسبب أي شيء آخر. الأمر الذي يطرح فكرة تفاوت البشر في مستويات بلوغهم الحق وتنوعهم على هذا الأساس، فالمسألة هنا تتعلق بالجهد الذاتي في نقل الفكرة من مستواها بالقوة إلى مستوى الفعل، وهو أمر يتضمن بالضرورة تفاوت الناس في هذا الجهد.

يقول: «**وإذا ثبت أن نفس الفطرة مقتضية لمعرفته ومحبته حصل المقصود بذلك، وإن لم تكن فطرة كل أحد مستقلة بتحصيل ذلك، بل يحتاج كثير منهم في حصول ذلك إلى سبب معين للفطرة كالتعليم والتحضيض[2] فإن الله قد بعث الرسل وأنزل الكتب ودعوا الناس إلى موجب الفطرة من معرفة الله وتوحيده، فإذا لم يحصل مانع يمنع الفطرة وإلا استجابت لله ورسله لما فيها من المقتضى لذلك.**»

إن هذا النص على درجة بالغة من الأهمية لأن ابن تيمية يقرر فيه مسألة شائكة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، وهي أن الناس صنفان، واحد يصل للحقيقة بجهده الذاتي لايحمل في سعيه سوى فطرته وإرادته للمعرفة، وآخر لايستطيع ذلك وبالتالي فهو يحتاج إلى رسالة الأنبياء لتعلمه أو تحضه على معرفة الحقيقة ذاتها التي يتعرف عليها الصنف الأول مستقلاً. وأهمية رأي ابن تيمية هذا يأتي من كونه يفتح أفقاً ممتلئاً بالممكنات عن العلاقة المستقلة للإنسان بالحق والحقيقة، وهو يختلف

= تيمية كان واضحاً في في تقديم تصوره، فهو يتحدث على مدار صفحات طويلة عن مرجع خارجي و سبب خارجي، الأمر الذي يعني بالبداهة أن المقصود هنا هو المخاطِب المنفصل.

(1) **درء تعارض**، سابق، ص. 327.

(2) أيضاً يكتب مصحح النسخة وضابطها هنا (التخصيص)، وهي لاتعني شيئاً في هذا السياق، بل هي التحضيض، من الحض، وابن تيمية يكرر الكلمة نفسها بعد أسطر قليلة، حينما يشرح أن النبوة ليست إتياناً بحقيقة جديدة بل هي لتذكير النفس أو تنبيهها أو تحضيضها على أن تريد ماهو كامن فيها ولكنها لاتريده أو لاتتذكره أو لا توقظه.

عن الفارابي وابن رشد عندما تحدثا عن قسمة الناس لأصناف في إدراكهم للحقيقة، بأنه استبدل نظرية العقل الفعال الفارابية والخطاب البرهاني الأرسطي عند ابن رشد بالفطرة وإرادة المعرفة الذاتية، فكان أكثر قرباً لمفهوم الحقيقة كما تراها الثقافة العربية الإسلامية.

عند ابن تيمية الناس الذين يستطيعون تحصيل المعرفة باستقلال عن الدين لايحتاجون إلى مرجعية خارجية مهما كانت، لا عقل فعال ولا أنبياء ولا فلسفة ناجزة، بل فطرتهم التي تقتضي ذلك بذاتها. ومن المؤكد أن ابن تيمية لايقصد هنا أبداً أي نوع من أنواع المعرفة الحدسية أو الذوقية، فقد كان بعيداً عن ذلك تماماً. إن الكليات والأفكار البدهية هي أيضاً فطرية كما ناقشنا ذلك مبكراً، وبذلك يجد الإنسان مرجعيته الكاملة في بنيته العقلية هو، وفي الطريقة لتي زوده الله بها ليكتشف الحقيقة بذاته مستقلاً عن أي شيء آخر.

إن هذه الفكرة بالذات تعبر أكثر من غيرها عن نظرية ابن تيمية في موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، حيث يصبح هذا المعقول إنشاء يقوم على مقتضيات الفضاء الثقافي الذي يعادل عند الشيخ ماجاء به القرآن من وحدانية الله أو توحيد الألوهية.

جملة مصطلحات أساسية تتردد عند ابن تيمية في السياق النظري الذي نتحدث عنه: الحق، المعرفة، الإرادة، الحب. وبطبيعة الحال فإن فطرة الناس لاتعني بذاتها معرفة، إنما هي قوة أو استعداد موجود في الإنسان، أو بتعريف ابن تيمية هي «**قوة تقتضي العلم والإرادة**»، أو «**قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع**». وبكل الحالات فهي ليست معرفة، فالقرآن قال إن الناس يولدون لايعلمون شيئاً، ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: 78]، وبالتالي فإن الفطرة هي نزوع نحو المعرفة، أو قوة لها، على أن تكون هذه المعرفة هي معرفة بالحق، وهذا النزوع يتفاوت فيه البشر القادرون على تحصيلها بطريقة مستقلة، «**فكلما حصل فيه قوة العلم والإرادة حصل من معرفتها بربها ومحبتها له مايناسب ذلك، كما أنه ولد على أنه يحب جلب المنافع ودفع المضار بحسبه، فحصول موجب الفطرة سواء توقف على سبب وذلك السبب موجود من خارج أو لم يتوقف، على التقديرين يحصل المقصود**». لأن المقصود هو الحقيقة ذاتها، وحدانية الله، فهي تحصل بطريقين، بطريق السبب الخارجي عبر الأنبياء أوبطريق مستقل. وهؤلاء الذين يحصلون المعرفة بقوة العلم وبالإرادة لايحصلونها كلهم بالطريقة نفسها فكل منهم يحصل على المعرفة

ويحب الله بما يناسب هذه القوة وهذه الإرادة، فتتنوع مستويات الناس في مستويات هذه المناسبة. وحتى الذين يتعرفون على حقائق فِطرهم من مُعلِم خارجي، من النبي، فإنهم لايستوون في استقبال هذا التعليم ولايمارسون التنبيه أو التحضيض بالدرجة نفسها، فهم أيضاً متفاوتون، **«ولهذا يشترك الناس في سماع القرآن ويتفاوتون في آثاره فيهم من الفهم والحال، وهكذا في سائر الكلام. وإذا كان كذلك عُلم أن في النفوس قوة تقتضي العلم والإرادة»**[1].

معرفة الحقيقة المتمثلة بوحدانية الله لاتتوقف على الوحي، والنبي ليس المُخبر الوحيد عنها، فهو واسطة لنقل فطرة صنف محدد من الناس لايستطيعون نقلها بإرادتهم إلى مستوى المعرفة بها.

الأساس في كل ذلك هو الفطرة، فهي الضامن لكل أصناف الناس للوصول لمعرفة وحدانية الله، الذين يعتقدون برسالة الأنبياء والذين يصلون بجهودهم الذاتية، وحتى النبي لايستطيع إرساء رسالة الوحي دون هذه الفطرة، فهي التي تجعل الرسالة السماوية ممكنة في قبولها، لذلك فإن الوحي لايزرع حقيقة جديدة بل يوقظ الميل الموجود نحو الحقيقة أصلاً، لذلك يحدد ابن تيمية مهمة النبي بأنها تذكير أو تنبيه أو تحضيض (من الحض)، وهذه كلها لاتتضمن قول حقيقة غير مقالة بعد، بل هي كشف عن قدرة فطرية، أو استدعاء شيء موجود هناك، فهي تنبه استعداد الناس الفطري، تذكرهم وتحضهم على تنمية ما هو موجود فيهم ولكنهم غافلون عنه، أو تحرضهم على بعث مابداخلهم. ومن الصعب عقد مقارنة هنا بين مفهوم التذكر التيمي وبين مفهوم التذكر الأفلاطوني، لأن الأمر عند ابن تيمية يرتبط بالفطرة وليس بمعرفة موروثة موجودة أصلاً وتحتاج إلى التذكر، ولذلك كان الشيخ يميل إلى تأكيد محتوى الآية القرآنية التي تنص على أن الإنسان يولد لايعرف شيئاً.

إذن هذه هي مهمة الأنبياء، هذه المهمة تصَبح بلا فِائدة لولا وجود الفطرة التي زرعها الله بالبشر، فالفطرة التي تقف وراء الجهد الذاتي للوصول للحق هي ذاتها ما يجعل مهمة الأنبياء ممكنة، ولولاها لما كانت الحقيقة كلها ممكنة، لاباستقلال ذاتي ولا بواسطة الأنبياء، يقول الشيخ بوضوح: **«ومن المعلوم أن كل نفس قابلة للعلم وإرادة الحق، ومعلوم أن مجرد التعليم والتحضيض لايوجب العلم والإرادة لولا أن في النفس قوة تقبل ذلك»**، وفي نص آخر لايقل وضوحاً عن هذا يقول: **«يبين ذلك**

---

(1) ابن تيمية، درء تعارض، سابق، ص. 328.

أن ذلك المُرجِح إذا حصل من خارج فمعلوم أن نفسه لايوجب بنفسه حصول العلم والإرادة في النفس إلا بقوة فيها تقبل ذلك، وتلك القوة لاتتوقف على أخرى. . . فهذا يدل على أن في النفس قوة ترجح دين الحق على غيره وحينئذ فالمخاطِب إنما عنده تنبيهها على مالاتعلم، أو تذكيرها بما كانت ناسية لتذكره أو تحضيضها على ما لا تريده لتريده ونحو ذلك»[1].

وإذا كانت مهمة الأنبياء لاتنجح لولا الفطرة، فإن الفطرة على العكس تنجح بدون المخاطِب المنفصل، أي أن النفس تستطيع بقابليتها الذاتية للعلم وإرادة الحق أن تصل للحقيقة لأن «**الفطرة يمكن حصول إقرارها بالصانع والمحبة والإخلاص له بدون سبب منفصل وأنه يمكن أن تكون الذات كافية في ذلك**»[2].

بمعنى أننا لو سألنا، هل الفطرة تكفي وحدها في معرفة الحق فيما لو لم يكن هناك من يزرع فيها أفكاراً غير مطابقة لهذا الحق؟ أي لو افترضنا أنه ليس هناك من موروثات ثقافية تعارض المعرفة الحقيقية الكامنة في الفطرة، هل كان هناك من حاجة للنبوة، وهل تستطيع الفطرة وحدها أن تصل إلى المعرفة بمعزل عن الرسالات السماوية؟ يجيب ابن تيمية بدون تردد: نعم. ذلك أنه لولا الموروثات الثقافية التي يسميها هو فاسدة، فإن الفطرة لوحدها تصل للحقيقة بدون وحي، وبالتالي فإن واحدة من مهمات الوحي الأساسية هي في تنبيه طبائعنا من أجل مواجهة أفكار أخرى تشوش عليها، إن الله قد طبع فينا قوة الحقيقة ومهمة الأنبياء هي الحفاظ على هذه القوة في مقابلة أفكار أخرى، «**المقصود أنه إذا لم يحصل المُفسِد الخارج ولا المُصلِح الخارج، كانت الفطرة مقتضية للصلاح، لأن المقتضي فيها للعلم والإرادة النافعة قائم، والمانع زائل، إذ يجب وجود مقتضاه.**»[3] إن هذا الموقف يشبه الموقف المعتزلي كثيراً، حيث يمكن للعقل أن يصل ويؤكد الحقيقة التي يتضمنها الوحي.

إن العلاقة بين الحديث النبوي «**كل مولود يولد على الفطرة. . .**» وبين آية الميثاق التي أقر فيها البشر بربوبية الله قبل وجودهم في هذا العالم، تفرض نفسها بقوة. الفطرة هي القول بتوحيد الربوبية، وإلا فإننا لانستطيع تفسير الفطرة على أنها قوة تقتضي معرفة توحيد الله إذا لم يكن هذا التوحيد قد وُجِد ابتداء في النفس. هذه

---

(1) **درء تعارض**، سابق، ص. 328.

(2) **درء تعارض**، سابق، ص. 329.

(3) **درء تعارض**، سابق، ص. 329.

العلاقة نوه لها ابن تيمية نفسه عندما قال إن تاريخ عقائد الناس لا يُعرف عنه أن البشر آمنوا بإلهين اثنين متماثلين وذلك أثناء حديثه عن توحيد الربوبية. وعدم الإيمان بإلهين متماثين لايمكن تفسيره إلا لأنه فطرة موجودة عند البشر، بالإضافة إلى أن الكثير من العقديين قد اعتقد أن الفطرة هي آية الميثاق ذاتها، ذلك ماقاله ابن حنبل حسب مانقل عنه وذكرناه سابقاً. وإذا كان الأمر كذلك فإن موقف ابن تيمية من الجهد الإنساني المستقل لمعرفة الحق يطرح سؤالاً هو: هل تسمح نظرية ابن تيمية القائلة بكفاية الذات في المعرفة بالاعتراف بإمكانية تعدد العقائد بين البشر واعتبار هذا التعدد ناتج عن المحطات التي يصل إليها الناس في جهدهم للوصول للحقيقة؟ لقد ذكر ابن تيمية في أحد نصوصه أنه «**كلما حصل فيه قوة العلم والإرادة حصل من معرفتها بربها ومحبتها له مايناسب ذلك**»، فابن تيمية يفترض التفاوت بين الناس في معرفة الحق، هذه التفاوت يحصل بسبب تفاوت قوة العلم والإرادة عند الناس الساعين إليه، الأمر الذي يجعل البشر يتنوعون في درجات وصولهم له، وكل موقف من المواقف المتنوعة يحصل على معرفة تناسب قوة العلم والإرادة لديه، وهو أمر اعتقد فيه حتى على مستوى الإيمان، عندما عد الإيمان مسألة فردية تماماً تتفاوت بين البشر. وإذا أخذنا الأمر الأهم في الاعتبار وهو أن الفطرة بتوحيد الرب فكرة بشرية عامة وأن معرفة الحق ممكنة دون رسالات سماوية، فهل يمكن لنا الاستنتاج وفق مقتضيات هذا التصور، أن ابن تيمية يسمح بالاعتراف بشكل ما بجهود البشر الثقافية الأخرى؟.

إن الفطرة الإنسانية تقتضي أن يحب الإنسان الله، لأن الله فقط هو الموجود لذاته وليس لشيء آخر، هو الموجود الأقصى الذي لايمكن تفسير وجوده بشيء آخر ولا من أجل شيء آخر، إنه الكمال بذاته. وأي شيء آخر غير الله يحبه الإنسان سرعان ما تجعل هذا الإنسان يدرك في قت ما أن هذا الشيء ليس محبوباً لذاته بل لشيء آخر، وبالتالي فهذا الشيء يعتريه النقص، ولكن الفطرة البشرية التي تسعى نحو الحب تصل إذا توفرت لها الإرادة على ذلك إلى الله الموجود بذاته، ولأن الله كامل بذاته فهو يستحق الحب لهذه الذات وليس لشيء آخر. إذن يمكن للبشر أن يصلوا للحقيقة بجهودهم التي تنقلهم بالتدريج شيئاً بعد شيء نحوها، تلك التي تملأ الشعور ويبررها العقل. يقول: «**وذلك أن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها وكونها مريدة من لوازم ذاتها. . .فلابد لكل مريد من مُراد، والمراد إما أن يكون لنفسه أو لغيره، والمراد لغيره لابد أن ينتهي إلى مُرادٍ لنفسه. .وإذا كان لابد للإنسان من مراد لنفسه فهذا هو الإله يألهه القلب . .فعُلم أن العبد مفطور على أن يحب**

إلهه. .يستلزم أنه لابد لكل حي من إله أو لكل إنسان من إله»[1].

وهذا الإله ليس مفهوماً ذهنياً أو فكرة مجردة، بل لابد أن يكون الله الذي تصل إليه قوة المعرفة وقوة الشعور بالحب شيئاً معيناً هو الذي يحب لذاته، وطالما هو متعين ومحبوب لذاته فهو إذن الله، ومن المستحيل القول بإلهين يُحبَان لذاتيهما، والنتيجة **«فإن كل مولود ولد على حبه لهذا الإله، ومحبته مستلزمة لمعرفته، فعلم أن كل مولود ولد على محبته ومعرفته، وهو المطلوب»**[2].

ومن الملفت للانتباه أن ابن تيمية في سياق هذا النقاش يورد نصوصاً تدعو إلى احترام آراء الآخرين وعقائد الآخرين، فيقوم بتفسير حديث يروى عن اختلاف بعض الصحابة بآيات القدَر بالقرآن، ويدعو إلى قبول واحترام كل التأويلات ووجهات النظر في مسألة واحدة، فالحق له أكثر من شكل واحد وأن تعبيرات الحقيقة متعددة، فهناك حق حقيقي وهناك حق حقيقي آخر، كما يقول صراحة:

«فهذا الحديث ونحوه ما ينهى فيه عن معارضة حق بحق، فإن ذلك يقتضي التكذيب بأحد الحقين أو الاشتباه والحيرة، والواجب التصديق بهذا الحق وهذا الحق، فعلى الإنسان أن يصدق بالحق الذي يقوله غيره كما يصدق بالحق الذي يقوله هو، ليس له أن يؤمن بمعنى آية استدل بها ويرد معنى آية استدل بها مناظره ولا أن يقبل الحق من طائفة ويرده من طائفة أخرى، ولهذا قال تعالى فمن أظلم ممن كذب على الله بالصدق . . .فذم سبحانه من كذب أو كذّب بحق ولم يمدح إلا من صدق وصدّق بالحق، فلو صدق الإنسان فيما يقوله ولم يصدّق الحق الذي يقوله غيره لم يكن ممدوحاً حتى يكون ممن يجيء بالصدق»[3].

ابن تيمية كان واضحاً في أن الفطرة الإنسانية قادرة بوصفها قوة معرفة وإرادة، أو قوة اعتقاد الحق، أن تقود الإنسان إلى المعرفة، وقد استخدم من أجل ذلك مجموعة من المفاهيم التي تلائم هذا النوع من التفكير النظري مثل المعرفة والإرادة والحب. وابن تيمية قسم الناس بوضوح إلى من يستطيع بلوغ تلك المعرفة بنفسه بعيداً عن مخاطِب منفصل أو مرجح خارجي، وبين من لايستطيع ويحتاج إلى النبوة لترشده إلى الحقيقة نفسها التي يصل إليها الآخرون، وفي نص لايقبل اللبس يقول:

---

(1) ابن تيمية، **دره تعارض**، سابق، ص ص. 330-1.

(2) ابن تيمية، سابق، ص. 331.

(3) ابن تيمية، سابق، ص. 352.

«وإذا ثبت أن نفس الفطرة مقتضية لمعرفته ومحبته حصل المقصود بذلك، وإن لم تكن فطرة كل أحد مستقلة بتحصيل ذلك، بل يحتاج كثير منهم في حصول ذلك إلى سبب معين للفطرة كالتعليم والتحضيض، فإن الله قد بعث الرسل وأنزل الكتب ودعوا الناس إلى موجب الفطرة من معرفة الله وتوحيده، فإذا لم يحصل مانع يمنع الفطرة وإلا استجابت لله ورسله لما فيها من المقتضى لذلك.»

ويتحدث ابن تيمية أيضاً عن الاستدلال والنظر بوصفهما أداة تفكير أو منطق التفكير الذي يسهم في نقل الفطرة إلى مستوى المعرفة الواعية بالحق وبحبه: «**فإن النفس بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يُحتاج معه إلى كلام أحد، فإن كل مولود يولد على هذه الفطرة، لزم أن يكون المقتضى للمعرفة حاصلاً لكل مولود، وهو المطلوب.**»[1]

هذا الموقف النظري بامتياز يتفق بعمق مع مشروع شيخ الإسلام في بناء تصورات نظرية موافقة للنص وموازية له، والذي يكشف عن ممكنات جديدة في الفكر العربي الإسلامي في الاعتراف بجهود البشر المعرفية وتعدد عقائدهم وفق مفهوم الفطرة نفسها التي فطر الله البشر كلهم عليها.

إن مقتضيات الفطرة إذن تؤدي إلى معرفة الحق، هذه المعرفة تستلزم بالضرورة حب الله بوصفه الكمال الأقصى الذي تميل نفوس البشر إليه. هذا الموقف النظري منسجم منطقياً، ولكننا نلاحظ أن ابن تيمية يُدخل مجموعة مفردات مختلفة لتوصيف هذه العلاقة النظرية بين العارف الذي توصل بمعرفته لله بالنظر والاستدلال وبين الله. فيقول مثلاً: «**فتبين أن فيها (الفطرة) قوة موجبة لحب الله، والذل له، وإخلاص الدين له**»، وفي مكان آخر، «**فإذا أمكن في الإنسان أن يحب الله ويعبده ويخلص الدين له، كان فيه قوة تقتضي ذلك**»، أو «**كانت مقرة بالصانع عابدة له**»، وأيضاً: «**وقد ثبت أن في النفس قوة المحبة لله والذل له، وإخلاص الدين له**»[2].

وابن تيمية يعرف أن هذه المفردات: الإخلاص، الذل، الدين، العبادة، تحتاج إلى تبرير، ذلك أن الإقرار بمعرفة الله وبوجوده وحبه، الذي يأتي بالجهد المعرفي الذاتي، ليس هو الدين ولا العبادة ولا الذل، الأمر الذي يحتاج إلى تسويغ وإلى ربط النظري بالديني. يلجأ من أجل تقديم هذا التبرير إلى فكرة اللزوم، التي تعني أن

---

(1) ابن تيمية، سابق، ص. 320.

(2) ابن تيمية، سابق، ص ص. 321-2.

الدين والإخلاص هما أصل الجهد النظري الذي يتم تحصيله بالنظر والاستدلال، **«فعلم أن الحنيفية من موجبات الفطرة ومقتضياتها، والحب لله والخضوع له والإخلاص له هو أصل أعمال الحنيفية، وذلك مستلزم للإقرار والمعرفة، ولازم اللازم لازم، وملزوم المزوم ملزوم، فعُلم أن الفطرة ملزومة لهذه الأحوال، هذه الأحوال لازمة لها، وهو المطلوب»**.

إن الأمر المؤكد هنا أن ابن تيمية كان مقتنعاً على المستوى النظري أن الحقيقة المتمثلة بتوحيد الألوهية يمكن مقاربتها بجهود الإنسان الذاتية، وكان مقتنعاً في المقابل أيضاً أن واحدة من وجوه هذه الحقيقة هو ديني، يتمثل في العبادة التي تعني الدين. الفطرة هي من جهة قوة إرادة الحق والسعي نحو النافع فقط، وهي من جهة دينية ووفق شكل آخر من الحقيقة نفسها هي إخلاص الدين لله. إنهما شيئان منفصلان من جهة ومتصلان من جهة أخرى، إنهما ثنائية موازية لثنائية النظري والديني، المعقول والمنقول. والفطرة عند شيخ الإسلام هي بالضرورة تظهر بهذين الشكلين المنفصلين. ولو كان ابن تيمية يقصد أن الأمرين هما شيء واحد لما تكلف في نقد من يقول إن الفطرة هي الإسلام، ولما تكلف في تبرئة أحمد ابن حنبل من هذا القول، كما رأينا.

إن مشروع ابن تيمية القائم على شعار تطابق العقل والنقل تظهر دقته وحساسيته في هذه النقطة بالتحديد، فهو رغم دفاعه الصريح عن فكرة اتفاق المعقول مع المنقول في قول حقيقة واحدة، فإنه في مسألة الفرق بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية واجه مشكلة العبادة التي كانت مشكلة صعبة في هذا السياق. فالعبادة عنده هي اتباع شريعة محددة، الإسلام، وهي شيء لايطابق تماماً فكرة الحب التي يصل إليها من يفكر تفكيراً مستقلاً في الحقيقة. الحب والعبادة شيئان ينتميان إلى طريقتين في التفكير وينتجان عن صنفين من البشر، واحد اعتمد إرادة المعرفة لديه، وواحد احتاج إلى مخاطِب خارجي (النبي) ليصل إلى حقيقة تتفق مع ما وصل إليه الأول، واحد يحب الله لأنه كامل بذاته وفق التأمل الذي ساقه إلى ذلك، وواحد يجب أن يعرف ديناً محدداً.

إن فكر ابن تيمية حتى هذه النقطة منسجم مع ذاته ومع طبيعة مشروعه، وإن أي إضافات أخرى تريد أن تجعل من الحب هو العبادة نفسها أو يتضمنها لزوماً، فإن ذلك يحصل وفق الزامات اجتماعية أو سياسية وليس الزامات نظرية تقتضيها طبيعة فكر ابن تيمية. فهو نفسه كان يقول إن الفطرة كافية بذاتها للوصول للحقيقة، لأن

مقتضى الفطرة ممكن وجوده بذاته دون مرجح خارجي، وإن افتراض وجود المرجح سيكون مخالفة للواقع ذاته: «**فلو لم يكن المقتضى التام ممكن وجوده في الفطرة لم يحصل موجبها إلا بمُرجح من خارج وهو خلاف الواقع**»، وهو كلام يتضمن بالضرورة الإقرار أن العبادة شيء مختلف عن ذلك.

لقد قدم شيخ الإسلام تصورات خصبة عن احتمال مثل هذا في الاعتراف بقدرة الناس على التفكير ومقاربة الحقيقة، وقد كان تصوره العام عن الكون بوصفه قائماً على فكرة الاختلاف يشكل أرضية فلسفية ملائمة لاستثمار آراء الشيخ بطريقة تناسب رؤيته الفلسفية تلك. فالاختلاف بين البشر الناتج عن تباين مستوى إراداتهم المعرفية في تحصيل الحقيقة أمر واقع قدره الله.

وكما سنرى لاحقاً فإن العدة المفهومية التي يوظفها ابن تيمية في هذا السياق لاتتوقف عند ثنائية التوحيدين تلك، بل سنلاحظ أن بقية الثنائيات كلها تدفع نحو هذه الرؤية القابلة لاستيعاب عقائد الآخرين.

من الأفكار المثيرة للانتباه عند ابن تيمية هي فكرة الغائية التي تستطيع استيعاب تنوع الناس حتى لو كانوا يعتقدون عقائد غير ملائمة حسب ابن تيمية. في تفسيره للآية القرآنية: «**ماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**» يقرر ابن تيمية أن العبادة المقصودة هنا هي اتباع الشرع، وعلى البشر أن يفعلوا ذلك. ولكن الواقع بطبيعة الحال يُظهر لنا أن البشر لايفعلون ذلك كلهم. فهناك عقائد أخرى وأديان أخرى، فما هو حكم هؤلاء الناس. يستخدم ابن تيمية هنا ثنائية أخرى من أجل أن يرسم الفروقات بين من يعتقد بالشرع حسب مانصت الآية، وبين من لا يفعل. إنها ثنائية الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، الأولى تجعل كل شيء في الكون مُراداً من الله، الإيمان والكفر، الطاعة والمعصية، . . .، بينما الثانية تعني أن الله يحب من الناس أن يتبعوا دينه. بعض الناس يتبع دين الله وهؤلاء يحبهم الله، وبعضهم لايفعل ولكن عدم فعلهم رغم أن الله لايحبه إلا أنه يريده. ويشرح ابن تيمية هذا التفاوت بين حبه لشيء وإرادته لشيء آخر، في سياق مفهوم الغائية. إن الله يعرف أن الأنفع للبشر هو العقيدة الصحيحة ولكن الغاية النهائية للوجود الإنساني تقتضي التنوع بين البشر، بين من يؤمن بهذه العقيدة ومن يؤمن بغيرها. فتعدد الناس هو الخطة الإلهية المرادة من أجل تحقيق الغاية النهائية من الوجود الإنساني، هذا الغاية لاتتحقق من خلال لون واحد من العقائد ولا من خلال جعل البشر كلهم أصحاب إيمان وطاعة، ولكن من

خلال إظهار التناقضات، لأن التناقض هو أكثر ما يبين حقيقة الأشياء. إن صناديد قريش كان وجودهم ضرورياً ليكشف حقيقة الدعوة الجديدة وحقيقة نبيها، ووجود فرعون كان ضرورياً وكل شيء آخر انتقده الإسلام. ومن هنا تظهر حكمة الإرادة الكونية الإلهية في الكون التي أرادت كل شيء حتى هؤلاء الذين تلقوا الذم الإلهي.

2- الإرادة الكونية والإرادة الشرعية

لقد حاول ابن تيمية، في ثنائية توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، كما رأينا أن يؤسس تصوراً نظرياً عن الفطرة بوصفها قوة معرفة تؤهل الإنسان للوصول للحق بعيداً عن أي تعليم خارجي، إلى جانب صياغته الدينية للأمر نفسه التي تجعل من الوحي مصدراً لتذكيرنا بالحقيقة ذاتها لبعض الناس، ثم كيف قام في مناسبات أخرى بدمج التصورين معاً بطريقة تقبل مزيداً من النقاش سنستأنفه بعد قليل. إن تأثير ابن طفيل الذي قرأه ابن تيمية أمر واضح هنا، فقصة حي بن يقظان ليست سوى هذا التصوير للسعي الإنساني الطبيعي للوصول للحقيقة مستقلاً عن النبوة، والحقيقة التي يصلها الإنسان بقواه الطبيعية تتفق بعمق مع الحقيقة الدينية. ابن تيمية يعيد تصوير الأمر بالاعتماد على الحديث النبوي الذي يؤكد مفهوم الفطرة التي هي الميل الإنساني الغريزي في المعرفة، المعرفة التي تؤول إلى الحقيقة.

في ثنائية الإرادة الكونية والإرادة الشرعية لايحتاج الأمر إلى جهد كبير لصياغة تصور نظري إلى جانب الديني، لأن هذه القسمة حاصلة بطبيعة المفهومين ذاتهما. الإرادة الكونية هي المفهوم الذي يشمل كل شيء في الكون، فهي قضاء الله وقدره الذي حكم على العالم أن يكون هكذا، من تنوع واختلاف وإيمان ومعصية، تناقضات واتفاقات، أهل إيمان وأهل نظر، ديانات متعددة وعقائد مختلفة...، أما الإرادة الشرعية فهي بطبيعتها تعادل التصور الديني للأشياء مقابل الإرادة الكونية، هي الدين الذي جاء به الوحي والذي يحب الله من الناس اتباعه. «**والإرادة نوعان، إرادة دينية وهي المقارنة للأمر والنهي والحب والبغض والرضا والغضب، وإرادة كونية وهي المقارنة للقضاء والقدر والخلق والقدرة، وهذان الصنفان تفرقوا في صفات الخالق، وكذلك تفرقوا في صفات المخلوقين**»[1]. هاتان الإرادتان متقابلتان بمعنى أنهما ليسا شيئاً واحداً، فالله قد يريد شيئاً على المستوى الكوني ولايريده على

---

(1) ابن تيمية، **الاستقامة**، ص. 433.

المستوى الشرعي، قد يريده بإرادته الكونية المرادفة لمفهوم الضرورة بالمعنى الفلسفي، ولكن الله نفسه قد لايحب أو يكره من يأخذ بإرادته الكونية تلك. فالإرادة الإلهية الكونية توضع هنا على أنها شيء لايتفق بالضرورة مع حب الله ورضاه أو مع إرادته الشرعية، بشكل يحاكي ما قاله ابن عربي صاحب الصياغة الأصلية للمسألة.

الإرادة الكونية ترتبط بالأمر الإلهي «**كن**» التي لايفلت منها أي موجود ولا أي فعل، فكل موجود أصبح كذلك بهذه الكلمة الإلهية، وتُذكرنا هذه الـ «**كن**» بمراحل الحدوث داخل الذات الإلهية عندما تصبح صفتا الإرادة والعلم، إرادات إلهية معينة وتصورات معينة، هذه التصورات المعينة التي تحصل في الذات، لو حاولنا إنشاء الروابط المنطقية لفكر الشيخ، هي من يتلقى الأمر بـ «**كن**» أو ربما هي الكلمة ذاتها. لذلك يستعين ابن تيمية بالحديث النبوي الذي يقول: «**أعوذ بكلمات الله التامات التي لايجاوزهن بر ولا فاجر**»، أي أن كل مايقع في العالم من خير أو شر، هو مُراد من الله، فكل شيء «**في الوجود من المنكرات هي مرادة لله إرادة كونية داخلة في كلماته التي لايجاوزهن بر ولا فاجر، وهو سبحانه لم يردها إرادة دينية ولا هي موافقة لكلماته الدينية ولايرضى لعباده الكفر ولا يأمر بالفحشاء**»[1].

الإرادة الكونية تحكم الكون كله، الطبيعي والإنساني، وهذا الكون يسير باطراد وانتظام قائمين على مبدأ السببية لأن الله أودع في الأشياء طبائعها الخاصة. والقرآن عبّر عنها بـ «**ماشاء ربك كان وما لم يشأ لم يكن**». أما الإرادة الشرعية فهي خاصة بالعالم الإنساني الذي أرسل الله له رسالته السماوية والتي تطلب من الناس أن يمتثلوا لها، وهذه الإرادة هي الدين الذي يمثل على خلاف الإرادة الكونية حب الله أو بغضه لأشياء محددة. الدين هو التعاليم التي يحب الله من الناس أن يتبعوها، ولكن هذا الحب ليس مُلزماً مثل الإرادة الكونية، أي أن أمرها ليس نافذاً بالضرورة أو خاضعاً لمنطق الحتمية الذي تمثله الإرادة الأولى. الإرادة الدينية إذن هي أقرب ماتكون إلى نصح إلهي يفيد الإنسان في تحقيق سعادته الأخروية ويرضى الله عن الذين يتبعونه، ويغضب من الذين لايفعلون ذلك ويعاقبهم، ولكن مخالفة هذه الإرادة أمر ممكن.

يقول ابن تيمية في نص شديد الشبه بنصوص ابن عربي: «**والمعصية هي مخالفة**

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 18، ص. 134.

الأمر الشرعي، فمن خالف أمر الله الذي أرسل به رسله وأنزل به كتبه فقد عصى وإن كان داخلاً فيما قدره الله وقضاه، وهؤلاء ظنوا أن هذه المعصية هي خروج عن قدر الله، وهذا لايمكن، فإن أحداً من المخلوقات لايخرج عن قدر الله»[1].

لقد ابتكر ابن عربي هذه الثنائية كما رأينا كي يضمن خلاص الإنسان، بوصف هذا الخلاص هو المحطة النهائية لكل شيء. ابن تيمية يحاول من جهته الاجتهاد على الثنائية نفسها من أجل توسيع دائرة الإرادة الشرعية وجعلها تتمتع بأهمية موازية بشكل ما للإرادة الكونية. ولكن طبيعة هذه الثنائية لن تسمح بإنشاء بأي مساواة بين طرفيها، وابن تيمية يدرك ذلك تماماً، وهو بسبب هذا الإدراك تبنى ثنائية ابن عربي، ونوه كما سنرى باحتمال فناء الناء في الآخرة لأن الإنسان في التحليل الأخير يفعل وفق المشيئة الإلهية الكونية. الإرادة الشرعية تتعلق بالعالم الإنساني فقط وهي لاتتمتع بالشمول الذي تتمتع به الأخرى، ثم إن الله أجاز مخالفتها أو على الأقل يعرف إمكان مخالفتها، ومن المؤكد أنه أراد مخالفتها، فالإنسان ككائن مسؤول ومختار في أفعاله يستطيع أن لايمتثل إلى الأوامر الإلهية، وإن كان في عدم امتثاله هذا يمتثل للإرادة الكونية. إنها تماماً كما فكر فيها ابن عربي.

الإرادة الشرعية هي محبة المُراد الإلهي ومحبة أهله، وهي لاتقتضي وقوع هذا المُراد. وابن تيمية من أجل التشديد على أهمية هذه الإرادة وجعلها مرادفة للرضا الإلهي، جعل الإرادتين تتقابلان، واحدة تمثل الحب والأخرى تمثل المشيئة الحتمية. وبذلك يصبح الحب الإلهي على مواجهة مع الإرادة، وهما قد يتفقان وقد يتعارضان، يتفقان في حالة المؤمن الذي يتبع الأوامر الإلهية الدينية، ويتعارضان في حالة مخالفة الأمر الشرعي.

هذه الصيغة نوقشت في الفكر الكلامي المبكر وفق السؤال الذي يقول: هل كل مايريده الله يحبه وكل مايبغضه لايريده؟ وكالعادة توزعت الإجابات عن هذا السؤال بين من يقبل فكرة مخالفة الحب للإرادة وبين من يرفضها ويعتبر أن هذا الأمر يتناقض ذاتياً.

كثير من المدارس أخذت بفكرة معارضة الحب الإلهي للإرادة، من أجل أن تحقق الغرضين معاً، الإقرار بشمول الإرادة الإلهية من جهة، وفسحة للحرية الإنسانية من جهة أخرى تتمثل في قدرة الإنسان على عدم الامتثال لكل مايحبه الله أو يبغضه، وتعطي تفسيراً للثواب والعقاب الأخرويين.

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 14، 357.

هذه القبول لمعارضة الحب للإرادة لم تقبل به المعتزلة واعتبرته تعبيراً عن موقف جبري يجعل من كل شيء مراداً من الله، وبالنسبة لهم، فإن كل مايريده الله يحبه وكل مايبغضه لايريده. يقول القاضي عبد الجبار (ت. 415 هـ): «**وقد بينا من قبل أن المحبة والرضا والاختيار ترجع إلى الإرادة، فما ثبت أنه تعالى أراد منا فعله يحبه، ويرضاه، ويختاره لنا، ويشاؤه. وما لايريده ثبت أنه يكرهه ويسخطه ويبغضه**»[1].

لقد اعتقد الشيخان ابن عربي وابن تيمية أن المشيئة الإلهية شاملة، ولكن ابن تيمية الذي اعتمد مبدأ السببية بدلاً من التجلي قد صاغ الأمر بطريقة أراد من خلالها أن يوفق بين شمول المشيئة الإلهية وحرية الاختيار الإنساني، ولأن المبدئين يتعارضان أصلاً كان لابد من جعل هذا التعارض صادراً عن الله ذاته، بين حبه لشيء وإرادته لشيء آخر.

هذا الشمول للإرادة الكونية استثمره ابن عربي ليجعل كل شيء في العالم وخصوصاً الإنسان يسير على صراط مستقيم، لأن إرادة الله هي الصراط المستقيم ذاته، فتصبح أفعال البشر كلها على صراط مستقيم، الأمر الذي يفتح باب المغفرة الإلهية واسعاً ليستوعب البشر كلهم، ويلتقي بذلك مع تأكيده الدائم أن الرحمة الإلهية سبقت الغضب الإلهي وأنها واسعة لكل شيء.

ابن تيمية أخذ بفكرة شمول الإرادة الإلهية ولكنه فتح نافذة للاختيار الإنساني، وهذا الاختيار لايهدد مصير الإنسان البعيد، ذلك أنه مهما بلغ الإنسان من حدود المخالفة للأمر الشرعي تبقى الإرادة الكونية ضمانة للإنسان بأنه لم يخرج عنها، وكأن الحرية تصبح مضمونة النتائج بعيدة المدى وليست عبئاً مؤرقاً يُقلق الإنسان. فالآية التي تقول: «**وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**» هي من نوع الإرادة الدينية التي يمكن أن تكون ويمكن ألا تكون، لأن الكثير من الناس لايعبدون الله فهم يخالفونه في ذلك[2].

ومع ذلك فإن ابن تيمية يشدد كثيراً على الإرادة الشرعية وعلى ضرورة أن

---

(1) عبد الجبار الهمذاني، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج. 6، (الإرادة)، تحقيق الأب ج. ش. قنواتي (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، دون تاريخ) ص. 216.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 8، ص. 189.

يستجيب الإنسان للأوامر الإلهية في الفعل وفي عدم الفعل، هذا التشديد يبدو لقارىء ابن تيمية أحياناً أنه يصل إلى درجة تجعل الإرادة الدينية معادلة للإرادة الكونية، والحب الإلهي لشيء في طرف يساوي إرادة الله التي قد تكون معاكسة في طرف مقابل، وكثيراً ماكان يكرر الشيخ كل الآيات والأحاديث التي تبشر بعذاب شديد لهذا الذي لايأبه لما يحبه الله ويرضاه، وكلما كان يشدد على المصير الأخروي البائس لمخالفي التعاليم الدينية وينوه بعذاب أبدي ينتظرهم كلما كان يجعل من الإرادة الشرعية معادلة للإرادة الكونية، ويعطي فكرة استرضاء الله وزناً وأهمية تفوق إرادة الله الكونية إذا لم تساويها. إلا أن الثنائية بطبيعتها لاتتحمل هذه المعادلة أو المساواة بين الحب الإلهي وبين الإرادة الكونية، فالإنسان وفق هذه المفاهيم وحسب نصوص ابن تيمية نفسه مهما بلغ من الكفر والمعصية فهذا أمر مُراد من الله، الأمر الذي سيصعب معه جعل الأمر الديني يفوق ويستوعب الأمر الكوني. وقد بقي هذا التردد عند ابن تيمية قائماً، بين جعل مخالفة الرضا الإلهي أمراً يستحق العذاب والشقاء الأبدي أم لا، فإذا كان إرضاء الله واتباع أوامره الشرعية أكثر قيمة من الإرادة الكونية فالإنسان يستحق عذاباً أبدياً. إلا أن طبيعة الثنائية ذاتها، التي صاغها ابن عربي لتقول شيئاً آخر تقتضي منطقياً أن الأمر الكوني الإلهي أشمل وأكثر أهمية وهو الذي يحدد مصائر البشر في النهاية، الأمر الذي يجعل من الإرادة الشرعية حالة خاصة من الإرادة الكونية وبالتالي فالإنسان لايستحق مصيراً بائساً على أفعال كانت مُرادة له أصلاً، ولايجوز التشديد في الحكم عليه مهما حمل من اعتقادات وآراء طالما أنه لايفعل شيئاً في النهاية لم يكن مراداً من الله.

الإرادة الدينية يواجهها الإنسان وهو يملك قدراً من الحرية (الاختيار) في تقرير ماذا يريد من الأوامر والتعاليم الشرعية. وابن تيمية هنا يحاول أن يوفق بين آراء المدارس السنية قبله.

الموقف الأساسي الذي يريد أن يعلن ابن تيمية افتراقه عنه هو موقف المعتزلة الشهير بأن الإنسان هو خالق أفعاله، ورغم شيوع هذا الرأي عن المعتزلة ككل إلا أن الرأي العلمي الأكثر رجحاناً هو أن أبا علي الجبائي هو من قال بذلك، ولكن مع تراكم النقد الشديد من أهل السنة على موقف المعتزلة هذا واتهامهم إياهم بأنهم مجوس هذه الأمة لأنهم يقرون بخالقين اثنين، الله والإنسان، يذهب ابن تيمية بهذا الاتجاه أيضاً في نقدهم ويكرر نفس صيغة الاتهام ضدهم بمجوسية موقفهم.

ابن تيمية بدوره يقرر أن لكل فعل فاعلين اثنين، ولكن بصيغة أخرى، فهو بدلاً

من القول إن الفعل هو خلق إنساني خالص، كما اتُهمت المعتزلة بذلك -رغم أن حقيقة موقفهم ليست تماماً كما قال الخصوم- يعتقد ابن تيمية أن الفعل الإنساني يساهم في إيجاده فاعلان، الله والإنسان. هذه المساهمة في الفعل يشرحها الشيخ بصيغ متعددة، فهو يحاول إثبات شمول الفعل الإلهي، مسايرة للتراث الكبير الذي تراكم حول هذه المسألة، من جهة، ومن جهة ثانية يؤكد على مسؤولية الإنسان عن أفعاله من أجل أن تصبح نظرية الثواب والعقاب مفهومة.

بالنسبة لابن عربي، شمول الإرادة والقدرة الإلهيين لا يلغي الفاعلية الإنسانية، ونظرية التجلي تفترض هذا الموقف، لأن الإنسان المخلوق على صورة الرحمن يجب أن يكون فاعلاً ليستحق هذه الصورة، والفاعلية هنا هي نسبة الفعل إلى الإنسان رغم أن الفعل في الأصل إلهي، ولكن بدون نسبة الفعل للإنسان يصبح من المستحيل فهم التكليف الديني له، ألم يطلب الله من البشر تأدية أعمال معينة خصوصاً فيما يتعلق بالعبادات؟ إذ لولا قدرة الإنسان على الفعل لما كلفه الله أصلاً، فالفعل بسبب صدروه عن الإنسان يجب أن يكون منسوباً له بالتأكيد، يقول ابن عربي:

«ووقتا كنت أثبته بوجه يقتضيه ويطلبه التكليف اذ كان التكليف بالعمل لا يمكن ان يكون من حكيم عليم يقول اعمل وافعل لمن يعلم انه لا يعمل ولا يفعل اذ لا قدرة له عليه وقد ثبت الامر الإلهيّ بالعمل للعبد مثل أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واصبروا وصابروا ورابطوا وجاهدوا فلا بدّ أن يكون له في المنفعل عنه تعلق من حيث الفعل فيه يسمى به فاعلا وعاملا واذا كان هذا فبهذا القدر من النسبة يقع التجلي فيه فبهذا الطريق كنت أثبته وهو طريق مرضى في غاية الوضوح يدل ان القدرة الحادثة لها نسبة تعلق بما كلفت عمله لا بدّ من ذلك ورأيت حجة المخالف واهية في غاية من الضعف والاختلال. . . . . وأيّ دليل أقوى على نسبة الفعل إلى العبد واضافته اليه والتجلي فيه اذ كان من صفته من كون الحق خلق الإنسان على صورته فلو جرّد عنه الفعل لما صح أن يكون على صورته ولما قبل التخلق بالأسماء. . . ان الإنسان مخلوق على الصورة وقد صح التخلق بالأسماء»[1].

وكذلك ترتبط الأفعال عند ابن عربي بالجانب الشرعي الديني، بل إن **«الشريعة التزام العبودية بنسبة الفعل»**[2] وكما رأينا، يفسر ابن عربي أحياناً العلاقة بين الفاعلية

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 681.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 561.

الإلهية والفاعلية الإنسانية على أنها علاقة تجلي، حيث الإنسان هو المحل الذي تتجلى فيه الأفعال والأسماء الإلهية، وبالتالي يصبح الفعل في أصله إلهي وفي أدائه من الإنسان منسوباً إلى الإنسان. وفي مناسبات أخرى يفسر الشيخ الأكبر هذه العلاقة بين الفعلين الإنساني والإلهي على أنها نسبة الإيجاد إلى نسبة الإحداث، الفعل الإنساني فعل ينتمي إلى عالم الحدوث وهو ينتمي إلى فاعله الإنساني فعلاً، ولكن الله هو المبتدىء لكل شيء، المبتدىء للإيجاد والمبتدىء للكون، لأن الله هو الأول، ومن هذا الابتداء ينشأ عالم الحوادث الذي هو عالمنا[1].

2-1- الفعل الإنساني ومبدأ السببية عند ابن عربي

من الأفكار المسبقة عن التصوف أنه فكر يرفض أي مبدأ من مبادىء الفكر العقلاني، ومنها مبدأ السببية الذي يُعد واحداً من أساسيات الفلسفات العقلانية. والأمر الذي لاشك فيه أن تلك الأفكار المسبقة لعبت ومازالت تلعب دوراً مهماً في ممارسة الإقصاء الدائم للتصوف من ساحة اهتمام الحداثيين الذين يعتقدون أن رافعة الحداثة الأولى والأخيرة هي العقلانية فقط، وصيغة محددة منها، وبالتالي فإن التصوف يقع في دائرة الفكر اللاعقلاني، الأمر الذي لا يرشحه ليكون موضع اهتمام النهضويين.

وبغض النظر عن الرأي الشائع غير الدقيق الذي يعتقد أن العقلانية فقط هي المرادف للحداثة، فإن مراجعة التراث الثقافي العربي الإسلامي من موقع أكثر إحساساً بفكرة الهوية الثقافية العربية سيكشف لنا الكثير من خطأ الأفكار المسبقة التي تراكمت تحت تأثيرات صياغات ضيقة لفكرة الحداثة.

يعتقد ابن عربي أن مبدأ السببية هو مبدأ شامل في العالم، وأنه من غير الممكن أن نفهم فاعلية الله في العالم دون الإقرار بالسببية بمعناها المعروف القائم على فكرة تأثير الأشياء ببعضها وفق طبائعها الخاصة. وبطبيعة الحال فإن فهم ابن عربي لمبدأ السببية الذي تعرض إلى الكثير من سوء الفهم يجب أن تتم دراسته وفق فكر ابن عربي ذاته، بوصفه فكراً يسهم في بناء العالم بطريقته الخاصة، وبالتالي فإن مبدأ السببية عنده قد يختلف إلى هذه الدرجة أو تلك عن مبدأ السببية عند ابن رشد مثلاً، الأمر الذي يشكل إسهاماً خلاقاً في تعدد صياغات هذا المبدأ دون أن يعني ذلك انتقاصاً من أهمية السببية عنده.

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص ص. 174-5.

الله عند ابن عربي هوالسبب الأول، وأسماؤه هي العلل الثواني المؤثرة في كل شيء في العالم، والسببية الأولى التي تلعبها الأسماء الإلهية هي تعينها في الموجودات وتجليها بصورة آثار وأحكام. والأشياء على هذا الأساس تؤثر بعضها ببعض حقيقة وفق مبدأ سبب / نتيجة، بسبب صفاتها الخاصة التي هي تعينات للصفات الإلهية. مبدأ السببية عند الشيخ الأكبر يجب فهمه وفق نظرية التجلي، يعني أن الأسباب المؤثرة في العالم تعمل بوصفها أسباباً مشاركة للسببية الأولى أو بكلام أدق بوصفها أدواتاً للسببية الأولى أو تجليات لها.

يقول ابن عربي: **«فإن الأسباب لو لا مالها أثر من المسبب ما أوجدها الله ولو لم يكن حكمها في المسببات ذاتياً لم تكن أسباباً»**[1]. يقرر ابن عربي إذن أهم سمتين من سمات السببية، التأثير الفعلي للأسباب، وذاتية هذا التأثير الصادر عن الشيء ذاته وفقاً لطبيعته.

السببية وفق نظرية التجلي تعني أن الفعل الإلهي لايظهر في الوجود إلا من خلال أفعال الموجودات ذاتها، فكل فعل فيزيائي أو إنساني هو فعل مؤثر وحقيقي لأنه في الأصل إلهي، والمسألة كلها ترتبط بالكيفية التي يجب نسبة الأفعال إلى فاعليها. يعطي ابن عربي مثالاً توضيحياً على هذه الفاعلية ونسبتها إلى صاحبها هو مثال الصانع والآلة التي يستخدمها.

إن نسبة الأسباب إلى الله هي مثل نسبة الآلة للصانع، فالشيء المصنوع يُنسب صنعه إلى الصانع لا إلى الآلة، والسبب في ذلك أن الصانع هو الذي يعلم ماذا يفعل، والآلة تؤدي عملية الصنع وهي لا تعلم ماذا يفعل بها الصانع على التعيين، ولكن الآلة هي آلة للصنع فهذه هي حقيقتها، وأنه بدونها لاتتم عملية الصنع، ولا يستطيع الصانع الصناعة بدونها. إن العلاقة بين الطرفين بمصطلحات أخرى لابن عربي هي العلاقة بين من يعلم ويريد، وبين من يؤدي الفعل أداءً ذاتياً. أو بتعبير آخر هي العلاقة بين الفاعل المُوجد للشيء، وبين أداة الفعل. إن الله يوجد الشيء بآلة الإيجاد (كن) ولايوجد الشيء إلا بها، فبدون هذه الأداة لايحصل الإيجاد وتبدو الإرادة عاجزة.

إن تشبيه الفاعل في العالم على أنه آلة لايجب أن يستفزنا هنا، لأن مايريد ابن عربي التأكيد عليه هو أن الفاعلية الطبيعية للأشياء هي الفعل الإلهي ذاته، والطبيعة

---

(1) **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 134.

التي تفعل وفق مبدأ السببية لاتعلم موجوداتها لماذا تفعل ولأي غاية رغم أنها فاعلة على الحقيقة. أما الإنسان بوصفه المحل الذي اجتمعت فيه الأسماء الإلهية، فإنه ليس فقط آلة تفعل مثل الأفعال الفيزيائية، فهو يفعل بأفعال إلهية وهو يعرف مصدر هذه الأفعال. وبذلك فإن فاعلية الإنسان ترتقي بقيمتها إلى أعلى مستوى وجودي ممكن، على خلاف فاعلية الموجودات الفيزيائية التي تمارس تأثيراتها السببية وفق طبيعتها التي لاتتوفر فيها ما يتوفر للكائن الإنساني من تخلق خاص بالصفات الإلهية.

إن الأسباب في العالم فاعلة بذاتها وكثير من هذه الأسباب جوهرية لدرجة لايمكن تخيل المُسبب بدونها، ولكن مع ذلك يلفت ابن عربي انتباهنا إلى أن هذه السببية الذاتية لايجب أن تُنسينا أن الفاعل الأول هو الله وبالتالي يجب علينا أن نلتزم الأدب معه ولاننسب إلى هذه الفاعلية استقلالاً عن الأصل، كما يقول: «**فإن الله ماوضع الأسباب سدى فمنها أسباب ذاتية لايمكن رفعها ومنها أسباب عرضية يمكن رفعها . . وإذا كانت الأسباب الأصلية لاترتفع فلنقر الأسباب العرضية أدباً مع الله ولانركن إليها ونُبقى الخاطر معلقاً بالله.**»[1]

إذن الأسباب في الطبيعة حقيقية تماماً، فهي مظهر فاعلية الله في العالم، فكل ارتباط بين علة ونتيجة، سبب ومُسبَب، هو ارتباط يتم وفق منطق الضرورة، ولكن فقط الأدب مع الله يوجب علينا أن نتحدث عن الأسباب العرضية من أجل الحفاظ لله بفاعليته الأولى وسببيته الأولى في العالم.

يقدم الشيخ الأكبر أحياناً نظريته في صياغات مفهومية أخرى، فيوزع الفاعلية السببية على حقلين من النتائج أو على نوعين، الإيجاد والحدوث. فاعلية الإيجاد هي فاعلية إلهية بامتياز، أما فاعلية الحدوث من التوالد والتناسل والكون والفساد و الاستحالات هي فاعلية السببية الطبيعية[2].

هذه القسمة مهمة لأنها تفسر الكثير من العبارات التي تبدو متعارضة مع اعتقاده بمبدأ السببية والتي أوحت للبعض أن ابن عربي ينكره. ولكن حقيقة موقف ابن عربي تنص على أن ما أنكره هو استقلال الأسباب في الفاعلية وتغييب الله كفاعل سببي أول، وخصوصاً سببية الإيجاد. لذلك فإننا عندما نقرأ له عبارة تقول إن الأسباب ليس لها أثر في المسببات، أو أن المسببات تكون مع الأسباب لا بها، الصيغة

---

(1) **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 208.

(2) سابق، ص. 304.

الكلامية المشهورة التي ترادف إنكار السببية، فإن ابن عربي لايقصد أبداً أن ينكر الأسباب ولكن يريد وضع مبدأ السببية في سياقه من نظرية التجلي. فهو يقول في أحد نصوصه: «**إذ يستحيل أن يكون للأسباب أثر في المسببات**»، ولكن لو فهمت هذه العبارة في سياقها فإنها تعني سببية الإيجاد والتكوين وليس سببية الحدوث، والشيخ يسارع لشرح هذه العبارة بأنها تعني سببية التكوين بالقول: «**كما قال في عيسى فتنفخ فيه فيكون طيراً بإذني لا بنفخك، والنفخ سبب التكوين في الظاهر والتكوين ليس في الحقيقة إلا عن الإذن الإلهي**». فهذه السببية التكوينية لاتعود إلى الأسباب الطبيعية بل هي إلهية فقط.

إذن بدون فهم نظرية ابن عربي فهماً حقيقياً لايمكن معرفة مقاصده من عبارات أخرى كالتي أوردناها سابقاً والتي تنص بوضوح على تأثير الأسباب وذاتية فاعليتها وجوهريتها أيضاً.

باختصار فإن ابن عربي يشدد على أهمية الأسباب ولكن على أن تفهم بأنها تجليات للفاعل الصانع، أو على أنها امتداد للفاعلية الإلهية الأصلية، ومن أجل ذلك فهو ينتقد صراحة المتكلمين والمتصوفة الذين أنكروا مبدأ السببية وقالوا: «**ما ثم إلا الله وينفي الأسباب**»، أو القول إن الله يفعل عند الأسباب لا بها، ويقول في نص واضح في شرح موقفه من السببية:

«**وأنت تعلم أن استناد أكثر العالم إلى الأسباب، . . . فإنا لانشاهد أثراً إلا منها ولا عقلناه إلا عندها. فمن الناس من قال: بها ولا بد، ومن الناس من قال: عندها ولا بد، ونحن ومن شاهد ما شهدناه نقول بالأمرين معاً، عندها عقلاً وبها شهوداً وحساً. . .فذلك هو الأصل الذي يرجع إليه الأمر كله. . .كما قال: والله خلقكم وماتعملون أي وخلق ماتعملون. . .فالعمل لك والخلق له، فما أضاف إليه تعالى عين ماأضافه إليك، إلا لتعلم أن الأمر الواحد له وجوه، فمن حيث هو عمل أضافه إليك ويجازيك عليه، ومن حيث ما هو خلق هو لله تعالى، وبين الخلق والعمل فرقان في المعنى واللفظ فلا تُحجب عن معرفة هذا**»[1].

إن هذا الموقف يجعل الأسباب في العالم فاعلة ومؤثرة ويجعل من هذه الأسباب تعبيرات عن الفاعلية الإلهية الأصلية، فلا هي مستقلة عنه ولا هو يفعل دونها، لذلك كان الحديث القدسي تعبيراً دقيقاً عن هذا الرأي «**فقال: كنت سمعه**

---

(1) **الفتوحات المكية**، ج. 4، ص. 227.

وبصره»، وكذلك كل مايوجد في النصوص الدينية من تصوير للفاعلية الطبيعية والإنسانية هو تعبير عن الفاعلية الإلهية ذاتها، مثل: ومن يطع الرسول فقد أطاع الله، أو وما على الرسول إلا البلاغ، وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى. . .ويعقب ابن عربي: «**فلو لم يكن حكم النسب ما كان للأسباب عين ولا ظهر عندها أثر**»[1].

كذلك في تعليق ابن عربي على رحلة الإسراء والمعراج النبوية، يؤكد فيها أهمية الأسباب في العالم رغم حضور القدرة الإلهية الكلية حضوراً تاماً. فالبراق الذي امتطاه الرسول (ﷺ) في رحلته ربطه في الحلقة عندما نزل مكاناً شريفاً، وهذا الربط درس في السببية لأن البراق مأمور أصلاً ولا يستطيع مغادرة مكانه، الأمر الذي يعني أن «**كل ذلك إثبات للأسباب**»[2].

2-2- الفعل الإنساني والسببية عند ابن تيمية

ابن تيمية يبدو قريباً جداً من ابن عربي، فالأفعال هي خلق إلهي عنده، ولكن نسبتها إلى الإنسان نسبة حقيقية ونتائج الفعل تعود عليه بكل تأكيد، ولكن ابن عربي يفسر ذلك وفق نظرية التجلي في حين أن ابن تيمية يفسرها وفق نظرية السببية المزدوجة.

لقد كانت فكرة السببية مصدر قلق وإحراج في علم الكلام المبكر، إذ كان الاعتراف بهذا المبدأ قد يؤدي حسب اعتقادهم إلى الاعتراف بفاعلين آخرين في العالم إلى جانب الله، إن القول إن موت فلان كان بسبب مرض، أو إن العلم يتم تحصيله بسبب القراءة مثلاً، أو أن الشبع يحصل بسبب الأكل، أو أن احتراق القطن سببه النار. . .، كل ذلك أخاف العقديين المبكرين من احتمال استبدال فاعلية الله التي يجب في اعتقادهم أن تكون وحيدة في الكون إلى القول بتعدد الفاعلين، فالسبب الذي تصدر عنه نتيجة محددة قد تجعل منه مبدأ مستقلاً في إنتاج هذه النتيجة، ولذلك أنكر المتكلمون المبكرون مبدأ السببية، والمعتزلة قد بدأت تنوه له في صيغة خجولة أسموها بالتولد، ولكنهم لم يتابعواالأمر إلى نهايته وبقيت العناصر الأساسية في المسألة عندهم مشابهة للأشاعرة، ولم يدافع عن مبدأ السببية في الإسلام بحماسة إلا الفلاسفة، وقد وصل الأمر بابن رشد إلى تقديم مبدأ السببية على كل شيء آخر.

---

(1) سابق، ص. 227.

(2) **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 341.

بالنسبة لابن تيمية لابد من الاعتراف بمبدأ السببية ليس فقط لتفسير الفعل الإنساني بل أيضاً لتفسير الفعل الإلهي أيضاً. يقول: «**وإما إثبات الأسباب التي لاتستقل بالأثر، بل تفتقر إلى مشارك معاون، وانتقاء معارض مانع، وجعلها مخلوقة لله - فهذا هو الواقع الذي أخبر به القرآن، ودل عليه العيان والبرهان. وهو من دلائل التوحيد وآياته، وليس من الشرك بسبيل، فإن ذلك مما يبين أنه ليس في المخلوقات مايستقل بمفعول من المفعولات**».

هذا الاعتراف بالسببية يأتي ضمن سياقات محددة. فالأسباب مخلوقة من الله وبالتالي فهي ليست منافسة له في الفعل، وهذا هو تفسير الآية القرآنية عند شيخ الإسلام: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22]، بالإضافة إلى أن السبب لايستقل بالأثر، أي لاينتج مفعوله باستقلال تام عن أي شيء آخر، لأنه لو حصل ذلك فإن السبب يكون فاعلاً مستقلاً منافساً لربوبية الله. ومن جهة اخرى فإن الفعل الإنساني له أثر والفاعل الإنساني يمتلك القدرة على التأثير في فعله. إن المسألة هنا تتعلق بما إذا كان هذا الأثر مستقلاً تماماً أم لا. إذن مبدأ السببية يجب إقراره وفق صيغة أن الأسباب تفعل مع بعضها وليس باستقلال عن بعضها، وهذا بالنسبة لابن تيمية هو التوحيد الحقيقي وإن فيلسوفاً كبيراً مثل «**ابن رشد قرر هذا التوحيد**».

مبدأ السببية هذا هو مبدأ شامل ينطبق على الشرع والدين من جهة وعلى العالم الطبيعي من جهة أخرى، في الأولى مسألة الأفعال الإنسانية، وفي الثانية مسألة حركة الأجسام ونموهما وتأثيرها ببعضها[1].

إن هذه الثنائية السببية قد فسرها ابن عربي على طريقة محددة تناسب نظرية التجلي كما رأينا، ولكن السببية المزدوجة التي يتحدث عنها ابن تيمية تحتاج إلى تفسير، فإقرارها هكذا لايكفي، ذلك انه لابد من تحديد حدود وفاعلية السببية الإنسانية وحدود وفاعلية السببية الإلهية.

كان ابن عربي يرى في الإنسان صورة لله، لأنه قد تحلى بصفات الله وأسمائه، والفاعلية أيضاً مستمدة من الله، فالأمر هنا هو فعل واحد ينتسب إلى أصحابه بطرق مختلفة، الله الفاعل المبتدىء، والإنسان الفاعل الثاني بالنيابة.

الفيلسوف أبو البركات البغدادي كان قد قدم تفسيره الخاص عن السببية

---

(1) ابن تيمية، درء، ج. 5، ص ص. 159-61.

المزدوجة، ومن المؤكد أن ابن تيمية قد تأثر به. ولكن البغدادي ميّز في هذه السببية بين السبب الجوهري والسبب العرضي، الجوهر يعود إلى فاعل يفعل بذاته وهو الله، وفاعليته شاملة لكل شيء، أما السببية العرضية فهي التي تنتمي إلى كل الأسباب في عالم الكون والفساد. الأفعال الكونية عنده كلها عرضية وتختلف عن الأفعال التي تتم داخل الذات الإلهية مثل العلم بالذات والإرادة بالذات. والحقيقة أن وصف الأفعال الكونية بالعرضية لا يخفف من قدرة الموجودات على تأدية وظائفها التامة وفق طبائعها الخاصة بها، فهي تؤثر ببعضها وتتأثر فعلاً، تتفق مع الأشياء الأخرى أو تقسرها على أفعال مخالفة لطبيعتها. إن العالم بعلاقة موجوداته ببعضها عالم حقيقي وليس وهماً ولا شبحاً. إن الأمر يرتبط بمسألة الوجود ذاته، ذلك أن مايمكن تسميته جوهري أو ذاتي هو ذاك الذي يكون علة للإيجاد وهذه العلية تعود إلى الله فقط، أما عالم الحدوث فهو عرضي لأنه يضمن استمرار الوجود ولكن بسببية أخرى تكمل بالضرورة السببية الأولى، بسببية تضمن التوالد والكون والفساد وبالتالي استمرار الأنواع والحفاظ على الوجود بأشخاصه، فهو مهم من هذه الجهة لأن العالم لن يكون عالماً بدون الحدوث والتجدد، والخلق الإلهي لن يكون خلقاً حقيقياً بدون الحدوث والتجدد. إن الأب هو علة حدوث الابن ولكنه علة عرضية وليس وجودية لأن الوجود المتعلق بالنوع الإنساني ينتج عن العلة الإلهية بوصفها العلة الأولى، لكن الأب هو علة استمرار النوع، لذلك هو علة عرضية بهذا المعنى ولكنها حقيقية كلياً. إن السببين الجوهري والعرضي يتممان بعضها ولايمكن تصور الكون وفق واحدة منها فقط. السببية الجوهرية تصنع وجوداً، ولكن الوجود بهذا المعنى فقط هو وجود لاشكل له ولااستمرار وغير متعين. إن السببية الثانية وحدها من يجعل من الوجود المحض متجدداً ومتحركاً ومتعيناً ومرتبطاً ببعضه البعض.

إذن فإن الفرق بين العلة الجوهرية والعلة العرضية هو الفرق في الوظيفة بين علة الإيجاد وعلة الحدوث، وعند مستويي الوجود هذين تتمتع كل موجودات العالم بالحضور والفاعلية، لأن كل موجود مهما كان تافهاً هو من أجل الله بمعنى أنه يؤدي دوره في حركة الكون[1].

هذا الفهم للسببية المزدوجة قد عبر عنه ابن القيم الجوزية بطريقة مشابهة للبغدادي ولكن مع عدم استخدام المصطلحات نفسها، إذ يقول: **«أنه سبحانه يفعل**

---

(1) انظر كتابنا، **أبو البركات البغدادي وبناء العالم على قضايا العقيدة، درس في الهوية**. ص. 43.

بمشيئته وقدرته وإرادته، ويفعل مايفعله بأسباب وحكم وغايات محمودة، وقد أودع العالم من القوى والطبائع والغرائز والأسباب والمسببات مابه قام الخلق والأمر.»[1]

إن نظرية إيداع الله للقوى والطبائع والغرائز والأسباب والمسببات في العالم، هي للبغدادي ثم أخذ بها ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. فالسببية المزدوجة يصعب تفسيرها إذا لم يُمنح الشيء ومنه الإنسان قوى طبيعية خاصة فيه، وهذا القوى لاتستقل كلياً لأن مصدرها هو السببية الأولى، الصفات الإلهية، فإرادة الإنسان من إرادة الله، وكذلك قدرته وعلمه، لذلك نرى أن ابن تيمية يكرر مبدأ البغدادي الشهير نفسه الذي ينص على أن الإرادة هي المبدأ الأول في الوجود، وكل الحركات هي إرادية، فلا فرق عند البغدادي بين الإرادي والطبيعي، لأن الله الذي أراد كل شيء في العالم أراده من خلال طبائع الأشياء، الأمر الذي جعل فلسفة البغدادي تقوم على مبدأ تعيين الإرادة الإلهية في إرادات فردية متوزعة في العالم بشكل يتفق مع الطبيعة ذاتها، وهذا ماترك أثره في ابن تيمية.

هذه الوضعية المزدوجة للفاعلية الإنسانية بوصفها مستمدة من الصفات الإلهية

---

(1) من المؤكد أن ماكان يكتبه ابن القيم ليس هو حرفياً ماقاله الأستاذ كما يعتقد الكثيرون، ولكن يمكن القول إنه في كثير من المسائل وليس كلها كان ابن القيم يقول ما يقتضيه فكر الأستاذ والذي لم يقله صراحة. مسألتان يجب التنويه إليهما عن ابن القيم، أولاً أنه لم يهتم كثيراً بثنائية العقل والنقل مثل شيخه، لذلك نلاحظ أنه لايكرر تلك العبارات الفلسفية الشارحة لمذهب المعلم مثل، الحدوث في الذات، وأن الصفات الإلهية هي أجناس وأنواع، ومسألة الحدوث الأزلي.. ، كل ذلك يذكره ابن القيم مرات قليلة في مؤلفاته الضخمة كلها ويذكرها في سياقات محدودة ولكنها لاتشكل مراكز عمل فكري عنده كما كانت عند معلمه، لذلك اتسمت كتابات ابن القيم بهذا المزج بين الديني والنظري الذي أخرج أعماله بشكل لها طابع عقيدي أكثر منه فلسفي سوى القضايا التي يذكرها أحيانا بسبب تركيز الأستاذ عليها ليس أكثر. ثانياً، أن ابن القيم وهو التلميذ اللصيق باستاذه حتى في بعض مراحل سجنه، عرف مصادر فكر شيخه، خصوصاً أن الشيخ لم يكن يذكر في أغلب الأحيان مصادره، وهذه مسألة على غاية من الأهمية، الأمر الذي يجعل كتابات ابن القيم تحتل موقعاً خاصاً في الفكر الحنبلي. إن ميل بعض الدراسات للقول إن ابن القيم كان يميل للصوفية يعبّر عن نصف الحقيقة، أما نصفها الآخر فهو أن هذا الميل كان قد اتضح من الأستاذ ذاته، خصوصاً تأثيرات ابن عربي الكبيرة غير المُعلن عنها. وسنناقش ذلك في مناسبات متعددة قادمة. انظر، ابن قيم الجوزية، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987) ص. 346.

وفاعلة بدورها، يصفها ابن القيم بالقول «**ان الرب سبحانه فاعل غير منفعل، والعبد فاعل منفعل، وهو في فاعلتيه منفعل للفاعل الذي لاينفعل بوجه. فالجبرية شهدت كونه منفعلاً يجري عليه الحكم بمنزلة الآلة والمحل، وجعلوا حركته بمنزلة حركات الأشجار، ولم يجعلوه فاعلاً إلا على سبيل المجاز، فقام وقعد وأكل وشرب وصلى وصام عندهم بمنزلة مرض وألم ومات، ونحو ذلك مما هو فيه منفعل محضاً**»، وابن القيم لايقبل قول الجبرية ويؤكد فاعلية الإنسان ولكن مثل أستاذه هذه الفاعلية لاتعمل وحدها بطريقة محضة أيضاً[1].

يقول ابن تيمية إن الله قد قال بأنه ألهم النفس فجورها وتقواها مما يعني أن الله هو الخالق لأفعال العباد، فالإلهام للفجور والتقوى هو من جملة مصنوعاته. الله فاعل مختار يريد مافعله، والإرادة مستلزمة للتصور، فالله يعلم أيضاً ماأراده[2]، ولكن هذا لايعني أن الإنسان يصبح بذلك غير مختار وغير فاعل، بل على العكس، إذ وفق مبدأ الفاعلية المشتركة فإن الإنسان «**فاعل حقيقة، وله مشيئة وقدرة**»، فنفس الإنسان وإن كانت مخلوقة من الله لكن الإنسان متحرك بالأفعال التي تقوم به، وفاعل بالأفعال التي تقوم به[3]، فهذه الأفعال تصبح له وتنتسب إليه، يقول: «**من المستقر في فطر الناس أن من قام به العلم فهو عالم، ومن قامت به القدرة فهو قادر، ومن قامت به الحركة فهو متحرك، ومن قام به التكلم فهو متكلم، ومن قامت به الإرادة فهو مريد. . فهذه القاعدة المطردة فيمن قامت به الصفات نظيرها أيضاً من الأفعال**»[4].

والفعل الإنساني فعل مؤثر في الأشياء كما تؤثر الأسباب في مسبباتها، وينتقد ابن تيمية المتكلمين خصوصاً الأشاعرة الذين نفوا الأسباب المؤثرة ولم يتفقوا على تحديد كلمة تأثير في الفعل الإنساني. فالأشاعرة قالت كما هو معروف بنظرية الإقتران، فالشيء يوجد إلى جانب شيء ولكن لايمكن أن يكون سببه، الشبع يوجد إلى جانب الأكل ولكن الأكل ليس سبباً للشبع، والاحتراق يوجد إلى جانب النار ولكن النار ليست سبباً للإحراق، إن النار والطعام هي مناسبات يُحدث الله معها

---

(1) ابن القيم، سابق، ص. 229.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 16، ص ص. 232-4.

(3) ابن تيمية، **القضاء والقدر**، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2005) ص. 107.

(4) ابن تيمية، سابق، ص. 109.

أحداثاً تصاحبها، ولكن هذه النتائج لاتحصل بسببها بالتأكيد. ويعتقد ابن تيمية أن موقفاً كهذا من السببية ونفي تأثير الفعل الإنساني هو من جعل الناس تضحك عليهم، لأنه موقف غير معقول: «**ومن قال إن قدرة العبد وغيرها من الأسباب التي خلق الله تعالى بها المخلوقات ليست أسباباً، أو أن وجودها كعدمها، وليس هناك إلا مجرد اقتران عادي كاقتران الدليل بالمدلول، فقد جحد مافي خلق الله وشرعه من الأسباب والحكم والعلل، ولم يجعل في العين قوة تمتاز بها عن الخد تبصر بها، ولا في القلب قوة يمتاز بها عن الرِجل يعقل بها، ولا في النار قوة تمتاز بها عن التراب تحرق بها، وهؤلاء ينكرون ما في الأجسام المطبوعة من الطبائع والغرائز. قال بعض الفضلاء: تكلم قوم من الناس في إبطال الأسباب والقوى والطبائع فأضحكوا العقلاء على عقولهم**»[1].

ويذهب ابن تيمية في تأكيده على مبدأ السببية إلى رفض أن يكون الدعاء بديلاً عن إدراك الأسباب، إن الدعاء أمر ديني ومطلوب من المؤمن، ولكن بشرط أن يأتي إلى جانب الفعل الإنساني وليس على حسابه، «**ونظير هؤلاء الذين أبطلوا الأسباب المقدرة في خلق الله من أبطل الأسباب المشروعة في أمر الله، كالذين يظنون أن مايحصل بالدعاء والأعمال الصالحة وغير ذلك من الخيرات، إن كان مقدراً حصل بدون ذلك (بدون الأخذ بالأسباب)، وإن لم يكن مقدراً لم يحصل بذلك (أي مع وجود الأسباب). وهؤلاء كالذين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم: أفلا ندع العمل ونتكل على الكتاب؟ فقال: «لا اعملوا فكل ميسر لما خلق له.**»[2]

لقد ربط الله الأسباب بالمسببات على المستويين الشرعي والكوني القدري، فالله جعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني وأمره الكوني، «**فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات وقدح في العقول والفطر، ومكابرة للحس وجحد للشرائع والجزاء، . . . بل الموجودات كلها أسباب ومسببات. والشرع كله أسباب ومسببات والمقادير أسباب ومسببات، والقدر جار عليه متصرف فيها، فالأسباب محل الشرع.**»[3]

إن أفعال الإنسان قائمة به وهو الفاعل لها على الحقيقة ومسؤول عن نتائجها،

---

(1) ابن تيمية، سابق، ص. 118-9.

(2) ابن تيمية، سابق، ص. 119-20.

(3) ابن القيم، **شفاء العليل**، ص. 315.

رغم أن الله هو خالقها، ولكن من حيث المفعول فإن فعل الإنسان هو فعل الإنسان وليس فعل الله، ولا يعني هذا أن الإنسان مجبور على أفعاله ولايملك خياراً فيها، ولا يجوز القول إن الأفعال مخلوقة لفاعلين اثنين مستقلين بالإيجاد والتأثير[1]، بل يفعل هذان الفاعلان بالتعاون، كما هو مثال الأب والابن، فإن الأب هو محدث ابنه بفعل حقيقي له يحظى بقوة التأثير ولكن إيجاد الابن يتم بسبب إلهي، لأنه هو علة الإيجاد.

وهذا هو مبدأ ابن تيمية الشهير من أن الله يخلق شيئاً من شيء، إن الله لم يذكر **«قط أنه أحدث شيئاً إلا من شيء»**، فهذا الشيء الذي يسبق شيئاً آخر هو سبب أصيل في حدوث هذا الشيء الآخر، فتسلسل الأشياء عند ابن تيمية لايطابق مفهوم المتكلمين القديم من أن الأشياء تقع إلى جانب بعضها ولاتسبب بعضها بعضاً، بل إن هذا التسلسل يعني أن الشيء السابق هو سبب في اللاحق، في سلسلة لامتناهية من الحوادث، من الأزل إلى الأبد[2].

2-3- الحسن والقبح في الأفعال

المسألة الأخرى التي ترتبط بهذه هي مسألة الحسن والقبح، التي نوقشت مطولاً في المراحل الفكرية المبكرة، والتي يذهب بها ابن تيمية إلى تأكيد حقيقة أن الأفعال هي قبيحة أو حسنة بذاتها، ويرفض موقف الأشاعرة الذين قالوا إن القبح والحسن ليس في الأفعال ولكن في الأمر الشرعي، فما نهى الشارع عنه قبيح وما أمر به حسن.

حسب ابن تيمية، فإن الأشعري كان يقول: **«في أنه في نفس الأمر لا حسن ولا سيء وإنما الحسن والقبح مجرد كونه مأموراً به أو محظوراً، وذلك فرق يعود إلى حظ العبد»**[3].

وكذلك بعض المتصوفة، ينزعون عن الفعل هويته ويجعلون منه شيئاً محايداً تماماً لا وصف له ولا شيء يحدده بذاته، مثل أبي اسماعيل الأنصاري الهروي الذي ذم علم الكلام وهاجم الأشعرية، الذين هم حسب ابن تيمية:

«أقرب الطوائف إلى السنة والحديث. . . ومع هذا فهو في مسألة إرادة

---

(1) ابن القيم، سابق، ص. 98.

(2) ابن تيمية، **كتاب النبوات**، ص. 104.

(3) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 14، ص. 360.

الكائنات وخلق الأفعال . . . لايثبت سبباً ولا حكمة (أكثر من الأشعرية) بل يقول إن مشاهدة العارف الحكم لاتبقي له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة، والحكم عنده هو المشيئة لأن العارف عنده يصل إلى مقام الفناء فيفنى عن جميع مراداته بمراد الحق، وجميع الكائنات مرادة له وهذا هو الحكم عنده، والحسنة والسيئة يفترقان في حظ العبد لكونه (الله) ينعم بهذه ويعذب بهذه، والالتفات إلى هذا من حظوظ النفوس، ومقام الفناء ليس فيه إلا مشاهدة مراد الحق»[1].

هذا الموقف يبالغ في تصوير العالم بطريقة تخلو من الانضباط والانتظام، حيث تصبح كل الأشياء متشابهة بالنسبة للعارف في مرحلة الفناء، فلا حَسن ولا قبيح، وإنما الحظ الذي يقدره الله فقط هو مايحصده العارف من رحلته، حيث لاجدوى من التوقع، والأمر كله مرهون لإرادة لايعرف الإنسان شيئاً عنها.

يرفض ابن تيمية هذه المواقف لأنها تبدو أقرب إلى تصوير العالم بطريقة عبثية، على الأقل بالنسبة للإنسان الذي لايعلم مالذي يقرره الله له، فالمسألة كلها تتعلق بالتقدير والتفضل الإلهي الذي يستحيل أن يتنبأ به أحد. ويعتقد ابن تيمية أن استواء جميع الحوادث أمر لايمكن تصوره، إذ «**لابد أن يفرق كل حي بين مايؤلمه وما يلذه، فيفرق بين الخبز والتراب والماء والشراب، فهؤلاء (أصحاب هذه المواقف) عزلوا الفرق الشرعي الإيماني الرحماني. . . وظنوا أنهم مع الجمع القدري**»[2].

إن الله الذي يلهم النفس حسب الآية القرآنية، «**يميز بين الفجور والتقوى ويعلم أن هذا الفعل الذي يريد أن يفعله هذا فجور، والذي يريد ان يفعله هذا تقوى**»، وبدون هذا الفهم تفقد الآية معناها من أن الله يلهم الفجور والتقوى، وهذا ينطبق على الشرع مثل انطباقه على القدر. ولو كان الإلهام للأفعال يتم دون تمييز بين الخير والشر وبين المحبوب والمكروه، لأصبح الإنسان مجبوراً على أفعاله، لأن التمييز لم يعد قائماً بين الأفعال.

وحسب نظرية ابن تيمية التي تنص على أن الله هو الذي يخلق الأفعال، فإن الله يخلقها متميزة عن بعضها ولها خصائص تحدد هويتها «**وإن الأفعال منقسمة إلى حسن وسيء مع كونه تعالى خالق الصنفين، وهذه طريقة القرآن**».

إن الأمر الذي يختلف فيه ابن تيمية عن المعتزلة هو في أن الأفعال التي يخلقها

---

(1) ابن تيمية، سابق، ص. 354.

(2) ابن تيمية، سابق، ص. 356.

الله فينا يخلقها أفعالاً حسنة أو قبيحة، ولكن المعتزلة حسب ابن تيمية يعتقدون أن الأفعال هي حسنة أو قبيحة بصفاتها القائمة بها، وأن الإنسان محدث لها بدون قدرة الله. ويستثني ابن تيمية من المعتزلة أبي الحسين البصري الذي يقبل برأيه هنا كما يقبل رأيه في مسائل أخرى كثيرة. إن أبا الحسين ومعتزلة آخرين قالوا «**بأن فعل العبد لم يحدثه إلا هو والعلم بذلك ضروري أو نظري، وإن الفعل ينقسم في نفسه إلى حسن وقبيح، والعلم بذلك ضروري، وأبو الحسين إمام المتأخرين من المعتزلة وله من العقل والفضل ما ليس لأكثر نظرائه... وهو وأبو عبد الله الرازي في هذا الباب على طرفي نقيض، ومع كل منهما من الحق ما ليس مع الآخر**»، بمعنى «**أنه لامنافاة بين كون العبد محدثاً لفعله وكون هذا الإحداث ممكن الوجود بمشيئة الله تعالى، ولهذا كان مذهب أهل السنة المحضة أن العبد فاعل لفعله حقيقة، كما ادعاه أبو الحسين من الضرورة، لا يقولون ليس بفاعل حقيقة**»[1].

الفعل هو خلق إلهي وهو فعل حسن أو قبيح منذ خلقه، فهو ليس استطاعة مجردة كما كانت المعتزلة تعتقد، فالله هو الموجد، والإنسان من جهته هو محدث لتأثيرات هذا الفعل، هذا التوزيع بين الإيجاد والإحداث وصفه ابن تيمية أحياناً بالمعاونة في الفعل، كما مر معنا.

إنها محاولة أخرى لصياغة موقف يضمن الفاعلية الإلهية من جهة والإنسانية من جهة أخرى، إلى جانب محاولات كثيرة في هذا الصدد. إن نظرية الكسب الأشعرية كانت ايضاً محاولة للإجابة عن السؤال نفسه حول شمول الفاعلية الإلهية وإقرار الفاعلية الإنسانية من جهة أخرى، ولكن الأشاعرة بالنسبة لابن تيمية بقوا أقرب إلى الموقف الجبري، وهو يعتقد نفسه أقرب إلى موقف يقرر الحرية الإنسانية التي يسميها الاختيار.

الحسن والقبح مرادفان للملائمة والمنافرة بالنسبة للإنسان ولذلك هما يُعلمان بالعقل الإنساني، ذلك أن خلق الله لصنفي الأفعال لايعني أن العقل لم يعد قادراً على التمييز بينهما و لايعني أن الحسن والقبح شيئ مقرر بطريقة شرعية فحسب. بالنسبة لابن تيمية الأفعال رغم أنها مخلوقة إلا أن العقل الإنساني يدركها ويميز بينها بوصفها أفعالاً حسنة أو قبيحة وإلا لم يعد إنساناً مُكلفاً بالمعنى الحقيقي، والإنسان يدركها كذلك لأنه يعرف بتجربته أن الحُسن هو الملائمة التي تتضمن «**حصول**

---

(1) ابن تيمية، سابق، ص ص. 234-7.

المحبوب المطلوب المفروح به، والمنافرة تتضمن حصول المكروه المحذور المُتأذى به»، وهذه أمور عقلية. وهذا الفهم لطبيعة الأفعال لايفرق بالنسبة لابن تيمية بين الفعل الشرعي والفعل الذي يقع خارج الشرع، ذلك أن كل الأفعال هي حسنة أو قبيحة وفقاً للملائمة أو المنافرة، فالأفعال هنا موضوعياً وقبل اي شيء آخر تتصف بالحسن والقبح بذاتها، أما دور الشرع في ذلك فهو الكشف والدلالة من خلال إيضاح أو إثبات ماهو حسن وقبيح في الأعيان[1]. بمعنى أن الفعل بمعزل عن الشرع هو حسن أو قبيح لأن الله خلقه وفقاً لمعيار مايلائم الإنسان أو لايلائمه، وليس لأن الشرع يقول عنه كذلك، بل إن الشرع لايفعل سوى أن يقرر أشياء هي أصلاً موجودة في الأعيان هكذا، فيثبت الشرع ويوضح مايجعل من ارتكاب القبيح ذنباً أو لا.

وهنا يتمثل دور الرسالات السماوية التي تركز على إزاحة كل ذريعة ممكنة يتذرعها الإنسان مثل أن الشهوات والملاذ هي خلق في الطبيعة الإنسانية وبالتالي فإن ممارستها شيء مسموح، تأتي الأنبياء لتذكر وتنبه على أن الأفعال هي فعلاً حسنة وقبيحة وهي فعلاً جزء من الطبيعة الإنسانية ولكن ممارستها شيء آخر يخضع لقوانين محددة. ويستشهد ابن تيمية هنا بالآية القرآنية: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ﴾ [فاطر: 37]، ويعلق على الآية بأن الله جعل الحجة على البشر طوال عمرهم للتفكر والتذكر ثم التدبر للتبين، وهنا لايجد الشيخ من تناقض بين من يقول إن المعرفة لاتكون إلا بالعقل وبين مابينته الرسل، لأن أدلة الرسل هي عقلية أيضاً، وأهميتها أنها تخاطب الناس على اختلاف مستوياتهم، ولا تقتصر على هؤلاء المتعلمين القادرين على ممارسة هذا التمييز بالعقل[2].

وهذا المبدأ في اتفاق العقل والنقل بالنسبة لابن تيمية هو أساس مشروعه الفكري، الأمر الذي جعله ينتقد كل من يقتصر على الدين وأدلته في فهم الأشياء ويهمل العقل أو ربما ينكره. يقول: «**ولكن كثيراً من الناس لايسمي دليلاً شرعياً إلا مادل بمجرد خبر الرسول وهو اصطلاح قاصر**»، وبالنسبة للأحكام العملية فإن «**أكثر الناس يقولون إنها تُعلم بالعقل أيضاً وإن العقل قد يعرف الحسن و القبح فتكون الأدلة العقلية دالة على الأحكام العملية أيضاً ويجوز أن تسمى شرعية لأن الشرع قررها أو وافق عليها أو دل عليها وأرشد إليها**».

---

(1) ابن تيمية، درء، ج. 8، ص. 22.

(2) ابن تيمية، سابق، ج. 9، ص. 59.

والمسألة لاتتوقف عند الأحكام الشرعية بالنسبة لابن تيمية بل موقف الإنسان من العالم أيضاً هو موقف يتوافق فيه العقل مع الشرع، ومن الواضح أن الشيخ يبدو متفقاً مع اعتقاد أبي حنيفة والماتريدي من أن الإنسان لايُعذر في جهله بالله، خصوصاً عندما ينظر إلى الطبيعة من حوله وينظر في نفسه، «**وقالوا ويروى عنه (عن أبي حنيفة) أنه قال: لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم، قالوا وعليه مشايخنا من أهل السنة والجماعة، حتى قال أبو منصور الماتريدي في صبي عاقل: إنه يجب عليه معرفة الله وإن لم يبلغ**»[1]. وهذا الموقف يتفق مع موقف ابن تيمية في طبيعة الفطرة الإنسانية ولذلك يُمرر فكرة معرفة الله المستقلة دون نقد، ومن المهم ملاحظة أن هذه النصوص لاتورد هنا أي مرجعية تعليمية في هذا الصدد، لانبوة ولاشيوخ، فالإنسان قادر بملكاته الخاصة على المعرفة بل إن المعرفة واجبة بالمعنى الشرعي، وهو موقف مطابق لرأي المعتزلة ورأي إمام الحرمين الجويني الأشعري من أن أول واجب على المكلف هو النظر.

وفي نصوص أخرى يؤكد ابن تيمية الموقف نفسه من أن الإنسان قادر على المعرفة العقلية للعالم باستقلال تام عن مرجعيات مفترضة: «**فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دل القرآن عليها. . ، فإن نفس كون الإنسان حادثاً بعد أن لم يكن، ومولوداً ومخلوقاً من نطفة ثم من علقة، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول، بل هذا يعلم الناس كلهم بعقولهم سواء أخبر به الرسول أم لم يخبر**».

والأمر هنا ليس مجرد دعوة لاستخدام العقل استخداماً ذرائعياً أو تبريرياً من أجل تأكيد ماقاله الشرع، فهذه الطريقة للدعوة للعقل كانت شائعة في علم الكلام المبكر، وهي ليست طريقة ابن تيمية الذي كان يعتقد أن العقل يعرف الله بشكل مستقل ويعرف أن ماقاله الشرع يطابق معرفته، إنها دعوة أقرب إلى رأي ابن طفيل، الذي عبر عن موقف مماثل في «**حي ابن يقظان**». ومن الواضح أن تجربة الشيخ الفكرية كانت تبني ذاتها على هذا الأساس، أي بناء موقف نظري مواز للتصورات الدينية ومستقل عنها في الوقت عينه. إن محاولة بناء عالم مفهوم ومتماسك وابتكار مفاهيم جديدة في هذا السياق، كالحدوث في الذات، والأجناس والأنواع وخلق العالم شيئاً بعد شيء، ولاتناهي الحوادث. . . . ، كل ذلك لايمثل فكراً تبريرياً بل

---

(1) ابن تيمية، سابق، ص. 59.

فكراً يعمل على إنشاء بناء مواز لايتناقض مع الدين ولكنه في الوقت عينه متحرر من صيغ محددة لعلاقة العقل مع الدين، أو ربما هو امتداد تأويلي للدين.

إن السؤال الذي يواجهنا هنا يتصل بمشكلة البداية، هل يجب أن يبدأ الإنسان من الشرع ثم يذهب لبناء تصوراته العقلية، أم العكس؟ إن الأمر الأكيد أن إمكانية المعرفة بشكل مستقل عن الوحي أمر ممكن، وقد نوه الشيخ إلى هذه النقطة كثيراً، ولكن ما يحرص ابن تيمية دائماً عليه هو ضرورة أن يكون التوافق مع الشرع واضحاً. لذلك فإننا عندما نشعر أن الشيخ يبدو ميالاً إلى القول بأسبقية الشرع، فإن هذا لايعني إلا شيئاً واحداً وهو الخوف من استقدام تصورات نظرية عن الله غريبة عن الشرع ويصعب موافقتها معه، ولكن لو كان تصورنا عن الله أو معرفتنا المستقلة عنه متفقة مع الشرع فإنه حتى لو كان هذا التصور مُستحضراً من مصادر أخرى يصبح مقبولاً. بكلمات أخرى فإن أي تصور عن الله والخلق هو مقبول بالنسبة للشيخ إذا استطاع تحقيق شرط التوافق مع الشرع، ولكن أهمية الشرع تصبح أولوية فقط في حال كانت هذه التصورات لاتتفق مع النص.

إن فكرة الإله التي قالت بها فلسفة أبي البركات البغدادي كانت مقبولة لحد كبير من ابن تيمية، ولكن فكرة الإله الأرسطي التي قال بها ابن رشد لم تكن موضع ترحيب منه. إذن الاتفاق مع الشرع هو شرط أكيد، لذلك فإننا عندما نلاحظ أن ابن تيمية يعطي هذا الانطباع عن ضرورة البدء من الشرع فإنه من أجل أن تبقى تصوراتنا العقلية عن الله على انسجام معه، مع بقاء فرضية معرفة الله بشكل مستقل عن الوحي أمر ممكن وفق الفطرة الإنسانية، ومن الممكن لنا أن نغامر في القول إن الفلسفات التي عرفها ابن تيمية في عصره لم تكن تلبي تصوره الخاص عن الله والخلق، لذلك نلاحظ أحياناً قلق الشيخ وميله إلى البدء من الشرع ثم بناء تصورات مجردة عن الله والعالم بعد ذلك، ومن الواضح أن تصور البغدادي وابن عربي عن الله كانا الأقرب إليه من تصورات أخرى كثيرة، لأن هذين المفكرين قدما رؤيتهما عن الله بطريقة مستقلة لحد كبير عن المرجعيات الفلسفية التي كانت شائعة حتى ذلك الحين، وهما أكثر من جعل الصفات الإلهية المعبر الفلسفي الأهم في الانتقال من الله إلى العالم والعكس، من العالم إلى الله.

2-4- تعليل الأفعال الإلهية

الأمر المهم الآخر عند ابن تيمية في تصوره عن الله والخلق أن الله يفعل أفعالاً معللة وقابلة للتفسير حسب اصطلاحه، وإذا لم نكن قادرين على التفسير في بعض

الأحيان فذلك لأن هناك شيئاً لانعرفة وليس لأن أفعال الله غير قابلة للفهم أو غير قابلة للتعليل. إن الله أيضاً يخلق ويفعل وفق منطق السببية.

إن تعليل أفعال الله من المسائل التي يمارس فيها الشيخ نقداً حاداً على من يقول إن عموم المشئية الإلهية ينفي أي تعليل لأفعال الله، فطالما أن الله قادر على كل شيء يصبح القدر أو الخلق الإلهي وفق بعض الفرق الإسلامية أمراً غير قابل للفهم، فالله قد يخلق أشياء ويخلق مايخالفها لمجرد أنه يشاء ذلك ويقدر عليه حتى لو لم يكن الأمر مفهوماً. وفي قراءة واعية لفكر ابن تيمية نجد أن أكثر ماتعرض الشيخ لنقده في هذه المسألة بالذات هم أهل السنة، الذين لاينفون الحكمة والتعليل في القدر الإلهي فقط بل يصنعون من الماضي شيئاً فوق التاريخ، أو يصنعون تاريخاً أسطورياً، يقول: «**ثم قد يقول المضافون إلى السنة أشياء ليست من السنة، مثل أحاديث كثيرة يروونها في فضائل بعض الصحابة وهي كذب. ومثل نفي الحكمة والأسباب في مسائل القدر. ومثل كلامهم في الأجسام والأعراض وتناهي الحوادث، نحو ذلك مما لم يأخذوه عن الرسول، فهذا ليس من السنة وإن كان أهلها وافقوا السنة في مواضع**»، ويعتقد ابن تيمية أن بعض هؤلاء أطلقوا على أنشطتهم الفكرية اسم العقل، ولكنهم أساؤوا بطرق تفكيرهم إليه، الأمر الذي أدى إلى جعل الناس تعتقد أن العقل والرأي والقياس والكلام والجدل هو مايفكر فيه هؤلاء فصاروا يرفضون العقل كلية، ويعتبرون المعقول بدعة. ولكن في المقابل فإن التفكير العقلاني شيء ضروري ومطلوب عند شيخ الإسلام، وكذلك المجادلة، أو الحوار الذي لم يرفضه أبداً باسم الدين، ولكن ليس أي حوار بل ذلك الحوار الذي وصفه القرآن «**بالتي هي أحسن**»[1].

يناقش ابن تيمية مسألة تعليل أفعال الله على مستويين، المستوى الديني الذي تتقابل فيه الأفعال الإنسانية مع المطالب الدينية، والمستوى الفلسفي الذي يفسر عملية الخلق الإلهي للعالم.

إن نفي الحكمة والتعليل في أفعال الله كان موقف كثير من أهل السنة الذين تمسكوا بالمبدأ القائل إن الله يفعل بمحض المشيئة وصرف الإرادة، وبالتالي فلامكان عند هؤلاء لا لعلة ولاداع أو باعث يشرح عملية الخلق، إن الله يخلق عندهم لأنه يريد ذلك دون تفسير عقلي يعتمد على السببية أو الدواعي التي تجعل الله

---

(1) ابن تيمية، **كتاب النبوات**، ص ص. 104-5.

يخلق العالم وأشيائه. وبالنسبة لابن تيمية فإن هذا الموقف ليس موقف فئة صغيرة من أهل السنة بل قد «**قال بهذا طوائف من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، وغيرهم، وهو قول الأشعري وأصحابه، وقول كثير من نفاة القياس الظاهرية كابن حزم وأمثاله**»[1]، إن هؤلاء يبررون نفي التعليل في أفعال الله على أساس أن من يخلق لعلة فإنه سيكون ناقصاً بدونها ومستكملاً بها، والله لايجوز أن يكون ناقصاً قبل الخلق أو قبل علة الخلق، وبالتالي فلم يبق للدفاع عن كمال الله سوى القول إن الله يخلق بمحض المشئية والقدرة.

لقد ثار أبو البركات البغدادي قبل ذلك ضد الفلاسفة في مفهومهم عن الكمال الإلهي الذي يشبه موقف هذه الطوائف المذكورة، والذين كانوا يعتقدون أن الفاعلية الإلهية من أي نوع لايجب أن تتجه إلى خارج الذات الإلهية، لأن أي فرضية من هذا النوع ستجعل من الله ناقصاً ومحتاجاً إلى نتائج هذه الفاعلية، فلو أننا قلنا أن الله يعلم العالم فإن ذلك يقتضي أن الله يكتمل علمه بمعرفة العالم، الأمر الذي يعني أن العلم الإلهي كان ناقصاً بدون علم هذا الشيء الذي يقع خارج الذات، وإذا قلنا أن الله يريد خلق العالم لكان الأمر يؤدي إلى النتيجة نفسها، لذلك اقتصر الفلاسفة على القول إن الله هو العقل والعاقل والمعقول، وهو المريد والمراد والإرادة. . .، فالله لايحتاج إلى شيء آخر غير ذاته في عمل صفاته كلها. ومن الواضح أن موقفاً كهذا يجعل الكمال الإلهي مرادفاً لاقتصار الله على ذاته يستبعد أي فاعلية أو نشاط يخرج من الله إلى العالم، ذلك أنه وفق هذا المبدأ فإن عملية الخلق ذاتها تتعرض لنفس السؤال، لماذا خلق الله العالم؟ هل يحتاج إليه، هل يستكمل ذاته به، هل الكمال الإلهي ناقص بدون هذا الخلق؟

لقد انتقد البغدادي هذه التصورات وقلب المعادلة الشائعة عن الله من أساسها، ذلك أنه بدل القول إن الفاعلية الإلهية تعني أن الله يستكمل ذاته بما يفعل، يجب القول إن الكمال الإلهي متحقق أصلاً، ففكرة الله ذاتها تعني الكمال، وبالتالي فإن الفاعلية الإلهية تنتج عن هذا الكمال، وليس العكس. إن الله يفعل لأنه كامل وليس يفعل ليستكمل ذاته. هذه الصورة الجديدة التي اقترحها البغدادي تؤدي إلى تغيير فهمنا عن الله، الأمر الذي فتح لأبي البركات آفاقاً متعددة لصياغة موقف مختلف في

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الرسائل**، ج. 5، ص. 286.

مسألة الخلق، موقف يجعل من فاعلية الله اتجاه العالم فاعلية تمر عبر الصفات الإلهية وتسمح بالقول بالتجدد داخل هذه الصفات.

هذا الموقف استفاد منه ابن تيمية واعتمده بشكل مركزي في فهمه لله والخلق وفي تعليل أفعاله وفي نقده فرق إسلامية كثيرة. إن الله كامل بذاته ولايحتاج لأن يستكمل ذاته بشيء آخر، وكل فاعلية تتجه من الله للعالم صادرة عن هذا الكمال. وبالتالي يصبح مفهوماً لدينا نقد ابن تيمية لمواقف بعض المتكلمين والعقديين من الفقهاء الذي اشتركوا مع الفلاسفة في موقف مماثل، من أن تعليل أفعال الله المتعلقة بالخلق تعني بالنسبة لهم أن الله يستكمل ذاته بها.

طالما ربط ابن تيمية بين الحُسن والقبح وبين ماهو ملائم أو غير ملائم في حياة الفرد، فالأفعال ليست حسنة أو قبيحة لأن الشرع قال عنها هكذا بل إن الشرع قال عنها حسنة أو قبيحة لأنها ملائمة أو غير ملائمة للإنسان، الأمر الذي يجعل من الدين مجموعة تعاليم تهدف إلى تحقيق حياة أفضل للبشر وليس سلطة مقررة بطريقة عمياء لاتأبه لمبدأ الملائمة أو عدم الملائمة لمتطلبات البشر. الإنسان بمعنى آخر يملك مرجعية واضحة في قياس مدى صحة الأحكام الدينية من خلال حياته نفسها وليس بمرجعية الإقرار الديني فقط. وهذه مسألة يؤكد عليها الشيخ في سياقات عديدة وخصوصاً في مسألة تعليل أفعال الله. يقول في نص واضح حول أفعال الله:

«وهو أنه فعل المفعولات وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة. . . فالإحسان إلى الغير محمود لكون المحسن يعود إليه من فعله هذه الأمور حكم يُحمد لأجله، أما إذا قُدر أن وجود الإحسان وعدمه بالنسبة إلى الفاعل سواء، لم يُعلم أن مثل هذا الفعل يحسن منه، بل مثل هذا يعد عبثاً في عقول العقلاء، وكل من فعل فعلاً ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه لا عاجلة ولا آجلة كان عبثاً ولم يكن محموداً على هذا». فالله إذن يُحمد على أفعاله لأنه يخلقها ملائمة للإنسان، ولو كان الله يفعل بطريقة لايشعر معها الإنسان أن هذا الفعل ملائم له لكانت هذه الأفعال عبثاً ولما استحق الله عليها الحمد. إن كل الفاعلين بما في ذلك الله يستحقون تقديراً على أفعالهم يناسب الفعل ذاته، وإذا لم يكن الفعل الإلهي معللاً وفق المصلحة الإنسانية كان هذا الفعل لامعنى له، بالإضافة إلى كونه فعلاً عبثياً.

من أجل ذلك يشيد ابن تيمية بهؤلاء الذين دافعوا عن فكرة تعليل أفعال الله بالمصلحة الإنسانية مثل المعتزلة والكرامية والمرجئة وبعض أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد، وبعض أصحاب أهل الحديث والتصوف وبعض الفلاسفة

كأبي البركات البغدادي. ولكن ابن تيمية لايقتصر على الإشادة وقبول هذا الرأي بل يذهب أبعد من ذلك في محاولة لجعل أفعال الله معللة في الاتجاهين، اتجاه المصحلة الإنسانية واتجاه المصحلة الإلهية أيضاً. لذلك ينتقد بعض هؤلاء، دون أن يحدد ابن تيمية بدقة من هم، قصر المصلحة على العباد، وجعل الأفعال الإلهية معللة وفق المصلحة الإنسانية فقط، وعلى أن الله لامصلحة له في أفعاله وهو منزه عن أن تكون له فائدة فيما يقوم به من فعل، الأمر الذي رفضه الشيخ وعدّه عودة للعبث مرة أخرى، وهو يقصد المعتزلة بذلك. لقد ذهب شيخ الإسلام أبعد من هؤلاء الذين اقتصروا في فكرة المصلحة على البشر فقط، ودافع عن فكرة أن الله الذي نجد تفسيراً سببياً لأفعاله من خلال مصالح البشر هو أيضاً يريد من أفعاله أن تعود عليه بالحمد، الأمر الذي يفترض أن الله كلما كان فعله أفضل كان الحمد الذي يعود عليه أكبر، فيفعل بما يحقق أفضل مصلحة للإنسان. ففكرة المصلحة هنا عامة تشمل كل فاعل بما في ذلك الله، الأمر الذي يرفع من قيمة الإنسان ويجعل علاقته مع الله علاقة قابلة للتفسير المنطقي من جهة، وعلاقة يتبادل فيها الطرفان التقدير المتبادل من جهة اخرى، فالإنسان كلما عرف أن الفعل يلتقي بعمق مع مصلحته كلما حمد الله على ذلك، والله الذي كلما عاد عليه فعله بالحمد الذي هو مصلحته كلما بالغ في الإحسان للفرد الذي فعل ذلك.

إذن من أجل أن ننزع أي صفة عبثية عن الفعل يجب، بالنسبة لابن تيمية، أن نقرر سببية الفعل باتجاهين: بما يعود على صاحبه من مصلحة من طرف، وبما يعود على الآخر الذي كان الفعل لأجله، من طرف آخر، والشيخ صريح في ذلك، «**وأنتم (قدرية أو سواهم) عللتم أفعال الله فراراً من العبث فوقعتم في العبث، فإن العبث هو الفعل الذي ليس فيه مصلحة ولا منفعة ولا فائدة تعود على الفاعل، ولهذا لم يأمر الله تعالى ولارسوله صلى الله عليه وسلم ولا أحد من العقلاء أحداً بالإحسان إلى غيره ونفعه ونحو ذلك إلا لما له في ذلك من المنفعة والمصلحة، وإلا فأمر الفاعل بفعل لايعود إليه منه لذة ولاسرور ولا منفعة ولا فرح بوجه من الوجوه لا في العاجل ولا في الآجل لايُستحسن من الآمر**».

إن انتقاد ابن تيمية للمعتزلة في هذا الموقف لاينطلق من موقف محافظ تقليدي بل من موقف أكثر عقلانية منهم متجاوزاً لواحدة من أهم آرائهم. إنه يرفض موقفهم الذي يحد من قدرة الله داخل حدود مفهوم المصلحة الإنسانية فقط، ذلك أن بعض المعتزلة وليس كلهم على أية حال، قال بأن علة الفعل الإلهي هي المصلحة الإنسانية

وبالتالي فإن الله لايقدر أن يفعل ما يضاد هذه المصلحة، فهو لايستطيع أن يُعذب طفلاً ولا أن يُضل مهتدياً. . . فهذه كلها ضد المصلحة الإنسانية، لذلك لا يقدر الله عليها[1]. ابن تيمية في المقابل يؤمن بعموم القدرة الإلهية على كل شيء، ولكنه لايؤمن أن عموم المشيئة يعني عبثاً في الفعل الإلهي. إن الله قادر على كل شيء ولكن كل مايفعله يحقق مصلحة الإنسان من جهة ويحقق فرحاً وسروراً يعود عليه من جهة أخرى، فالمصلحة هي العلة المركزية التي نفهم من خلالها أفعال الله مع الاعتراف بعموم القدرة الإلهية على الفعل. نعم، إن الله لايعذب طفلاً، ولكن ليس لأنه لايستطيع ذلك بل لأن فعلاً كهذا لايعود عليه بالمصلحة. ماهي الحكمة في أن يعذب الله طفلاً ليس هناك من مبررات كافية لفعل كهذا سوى قدرته على ذلك؟ إن الإقرار بالقدرة فقط هو تغييب للحكمة، والحكمة ترتبط بإرضاء الجنس الإنساني.

والسببية التي يتمسك بها الشيخ سببية شاملة تحكم الأفعال كلها الإلهية والإنسانية، فالله يخلق وفق علل محددة والأفعال ذاتها تشتغل في الحياة الإنسانية وفق المبدأ نفسه، ليس هناك من شيء لايخضع لهذا المبدأ. إننا نلاحظ بوضوح تأثر الشيخ بالفكر النظري في هذا السياق وهو أمر ساعده كثيراً على إعادة صياغة الكثير من مسائل الدين ومسائل العالم النظرية بطريقة جديدة يمكن الاستئناف منها.

إن العالم يتحرك وفق مبدأ السببية على مستوى الأفعال، الفعل الجيد يتسبب في نتائج جيدة، هذه النتائج بدروها تصبح أسباباً لنتائج أخرى وهكذا في سلاسل طويلة من علاقة السبب بالنتيجة، والفعل السيء كذلك ينتج سلسلة من النتائج والأسباب من جنسه. يقول: «**إن الله تعالى خلق فعل العبد سبباً مقتضياً لآثار محمودة أو مذمومة**»، فالأعمال الصالحة تؤدي إلى نتائج من نوعها والعكس صحيح، «**فهذه الآثار هي التي تورثها الأعمال هي الثواب والعقاب وإفضاء العمل إليها واقتضاؤه إياها، كإفضاء جميع الأسباب التي جعلها الله سبحانه وتعالى إلى مسبباتها، والإنسان إذا أكل وشرب حصل له الري والشبع، وقد ربط الله سبحانه وتعالى الري والشبع بالشرب والأكل ربطاً محكماً، ولو شاء أن لا يشبعه ويرويه مع وجود الأكل والشرب فعل، . . . . كذلك في الأعمال: المثوبات والعقوبات حذو القذة بالقذة. . . . . فهذه حكمة الله تعالى ومشيئته في جميع الأسباب في الدنيا والآخرة. . . . فالحكمة الكلية التي اقتضته ما اقتضته من الأسباب الأول وحقائق ما**

(1) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 5، ص ص. 286-294.

الأمر صائر إليه في العواقب، والتخصيصات والتمييزات الواقعة في الأشخاص والأعيان، إلى غير ذلك من كليات القدر، التي لاتختص بمسألة خلق أفعال العباد» فقط[1].

هذا الانتظام في بناء العالم وفي أصل ونتائج الفعل الإنساني يجعل الفرد يقف أمام عالم مفهوم تماماً لا مكان للعبث فيه، الأمر الذي دفع صاحب هذه الصياغة مع تشدده في الإعلان عن سنيته أن يعلن اتفاقه مع مبادىء المواقف القدرية الأساسية في الوعد والوعيد والتوبة[2]. بمعنى أن الإنسان صار قادراً على التوقع، فمن يفعل شيئاً حسناً سيثاب عليه والعكس صحيح، وهذا هو مضمون الوعد والوعيد. إن عالماً واضحاً في بنيته ونتائجه بهذه الصورة، وأن إلهاً يخلق لأسباب واضحة ويحاسب البشر على أسباب واضحة تضع الإنسان أمام مسؤوليات صريحة في الفعل، فلا يكون القدر الإلهي ولا القرار الإلهي النهائي شيئاً مجهولاً بالنسبة للبشر. ولا يكون انتظار الإنسان للثواب والعقاب خاضعاً للوساطة أو لشفاعة غير مفهومة أو لتبدل يخضع لمحض المشيئة. لم يؤسس ابن تيمية نظرية التسامح الأخروي على مبدأ أن الله لايظلم كما ساد في المدارس السنية القديمة، بل على مبدأ أن الله يحاسب وفق قواعد محددة وواضحة، ليس فيها انتظار توسلي لشيء مجهول ولكن فيها توقع نتائج يستطيع الإنسان التنبؤ بها حتى قبل ذلك.

يحدد ابن تيمية عناصر هذا العالم المنتظم الذي يسعى لصياغته بمجموعة مبادىء أساسية، منها أن الحسن والقبح أمران يجدان تفسيرهما في المصلحة واللذة من جهة، والضرر والإيلام من جهة أخرى، وهذه المعايير ليست إنسانية فقط، بل إلهية أيضاً. إن الله يلهم النفس أفعالها وفق هذين الصنفين من المعايير، والبشر يتصرفون على أسس هذه المعايير ذاتها أيضاً. ومن مبادىء صياغة العالم أيضاً أن الله يخلق ويمارس فاعليته على أساس الأسباب والحكمة، وغالباً ماكان ابن تيمية يقصد بالحكمة الإلهية الفاعلية وفق مبدأ السببية. وهذا كما شرحنا يشمل كل فعل في العالم، بما في ذلك أقدار البشر ومصائرهم بطبيعة الحال، لذلك لم يكن الشيخ يقبل تعليق القدر الإنساني على مشيئة إلهية محضة، ولم يقبل اعتقاد الجمهور الإسلامي العريض من أن الله يمكن أن يعذب «**بالمعاصي بمحض المشيئة لا لسبب ولا**

---

(1) ابن تيمية، **القضاء والقدر**، ص ص. 258-9.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 14، ص. 270.

لحكمة»، لأن فرضية من هذا النوع تلغي تماماً حقيقة الأمر والنهي، وتبطل «**الأسباب والحكم. . . وقدر العباد**»[1].

ولكن يجب أن ننتبه هنا أن السببية التي يتحدث عنها الشيخ ليست سببية بسيطة مكشوفة دائماً للوعي الإنساني، بل إن السببية مبدأ معقد قد لا يتم الكشف عن شروطها كلها دفعة واحدة، لذلك عندما نجد الشيخ يطالبنا أحياناً بتعليق أحكامنا في الأشياء على الحكمة الإلهية فإنه لايقصد ماكان سابقوه يقصدونه، من أن المشيئة الإلهية مجهولة لأنها لاتخضع لمنطق، بل يقصد أن شروط سببية شيء ما ليست معروفة لدينا، رغم أن هذا الشروط موجودة، فمثلاً قد لايفهم المرء الحكمة من وجود الضار والمؤذي في الحياة، ولكن بالنسبة للشيخ أن هناك سبباً أكيداً وراء ذلك فيه خير ومنفعة ما، فعدم معرفتنا بهذا السبب لايعني أنه غير موجود. يقول: «**إن الله لم يخلق شيئاً إلا لحكمة، قال تعالى: (الذي أحسن كل شيء خلقه)، . .فالمخلوق باعتبار الحكمة التي خلق لأجلها خير وحكمة وإن كان فيه شر من جهة أخرى، فذلك أمر عارض جزئي ليس شراً محضاً**»[2]، لذلك فإن الله «**لايعذب احداً إلا بذنبه بمقتضى الحكمة والعدل، وفي تعذيبه أنواع الحكمة والرحمة**»[3].

هذا التصور للعالم يلغي بطريقة بنائية المفاهيم الإسلامية القديمة عن التوسل والرجاء لإله لانعلم كبشر كيف يقرر الأشياء. إننا الآن نعرف كيف يقرر الله شؤون العالم ونعرف كيف نتصرف وماهي الأفعال التي نستحق عليها جزاء، والأفعال التي نستحق عليها عقاباً، وماهي حدود خياراتنا وحريتنا. إننا كبشر أصبحنا نعرف قرارات الله المتعلقة بنا التي لن تكون إلا منسجمة مع منطق محدد وقابل للفهم بطريقة تعكس شكل الفعل الإلهي ذاته.

هذا على مستوى الأفعال الإنسانية، أما على مستوى تصور ابن تيمية الفلسفي للعالم فإن مبدأ السببية هو أيضاً مبدأ مركزي في تفسير حدوث العالم. يرفض الشيخ مفهومين للعلة كانا سائدين قبله، واحد تبناه المتكلمون والآخر الفلاسفة. كانت سببية المتكلمين تقوم على مبدأ أن الله يخلق العالم بعد زمن من وجوده وحيداً في الكون، ثم يقرر بعد ذلك بإرادته الحرة أن يخلق بعد أن كان غير خالق، والشيخ

(1) ابن تيمية، **رسالة في تحقيق التوكل**، ص. 98.
(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 8، ص. 447.
(3) ابن تيمية، **رسالة في معنى كون الرب عادلاً**، ص. 133-8.

يسمي هذه السببية بسببية التراخي، لأنها لم تستطع أن تعقد أي صلة منطقية بين وجود الله ووجود العالم.

أما سببية الفلاسفة فهي على العكس من ذلك تماماً لأنها تقرر تلازم العلة والمعلول، الله والعالم في الزمن، وفق مبدأ أن النتيجة تصاحب العلة ولا تتأخر عنها أبداً، لذلك بدا العالم وكأنه متزامن في وجوده مع وجود الله، وهو أمر لم يقبل به شيخ الإسلام أبداً.

إن العالم حسب ابن تيمية هو نتيجة حتمية لفاعلية الله، ولكن العلاقة بين السبب والنتيجة تقتضي أن النتيجة لايجب أن تتأخر عن العلة التي أحدثتها، كما اعتقد المتكلمون، ولا يجب في الوقت نفسه أن تكون مصاحبة زمنياً للسبب الذي صدرت عنه. والعالم بوصفه نتيجة صادرة عن الفعل الإلهي، يجب أن يتبع مباشرة فاعلية الله، أو لنقل يتبع مباشرة وجود الله الأزلي في الزمان، تبعية غير مفصولة زمنياً عن سببها الأصلي. الأمر الذي يعني وفق الشيخ أن العالم يأتي مباشرة بعد علته، تماماً كما يأتي الألم بعد الضرب مباشرة، هذا الألم لايتأخر عن سببه (الضرب) وهو لايصاحبه في الزمان بطريقة لايفصل بينهما شيء.

تبعية النتيجة للسبب يعني أن ثمة شيئاً يأتي بعد شيء، وهذه البعدية تفترض أن السبب والنتيجة يتعاقبان وراء بعضهما البعض. والعالم هكذا يأتي بعد الفاعلية الإلهية بوصفها سبباً لوجوده بطريقة لاتصاحب الله في وجوده ولا تتأخر عنه في الوقت نفسه. إن العالم يأتي بعد الله تماماً مثلما يأتي الغليان بعد وضع الماء على النار وتماماً مثلما يأتي الاحتراق بعد التعرض للنار، وتماماً مثلما يأتي الشبع بعد الأكل والارتواء بعد الشرب. . . . ، هذا التعاقب، كما ناقشنا سابقاً، يفترض الحد الأدنى من الزمن الذي يفصل حصول شيئ بعد شيء بالضرورة.

هذا النوع من السببية هو مااعتمد عليه الشيخ في تقرير أزلية حدوث العالم، ذلك أن العالم هو محدث وقديم في الوقت نفسه، محدث بمعنى أنه كان بعد الله كما يكون الشبع بعد الأكل، وقديم بمعنى أن العالم لايتأخر عن أزلية الله، وهذا الموقف يقف بديلاً بالنسبة للشيخ للموقفين الكلامي والفلسفي من مبدأ السببية، ولايترك فراغاً في تفسير صدور الله عن العالم، فإذا كان الله قد خلق العالم بعد أن كان وحيداً عندما قرر ذلك بإرادته الحرة، فالسؤال هو لماذا تأخر الله في إيجاد العالم، وكيف يكون الله سبباً لشيء لم ينتجه مباشرة بعد وجوده، ولماذا يعطل فاعليته وقدرته؟ وإذا كان العالم يوجد مصاحباً بالمعنى الزمني لوجود الله فكيف

يمكن لنا أن تفترض أن الله قد خلق العالم إذا كان يوجد معه في الزمان؟ الأمر الذي يفترض بالضرورة أن العالم يأتي بعد وجود الله بعدية تتصل فيها النتيجة بالسبب اتصالاً زمنياً، فالعالم عند الشيخ هو أزلية حدوث لا بداية ولانهاية لها.

ولكن السؤال المهم هنا هو، إذا كان الله قد أحدث العالم بوصف هذا العالم يتبع وجوده ولا يقارنه في الزمان، فإن الإحداث يقتضي علة تحدثه ويقتضي كذلك أن تكون هذه العلة محدثة أيضاً، الأمر الذي يفترض بالضروة الإجابة عن سؤال يتعلق بحدوث العلة وحدوث المُحدَث، أين حدثت العلة؟

إن الإجابة لاتحتاج إلى تفكير طويل، لأن علة الحدوث حادثة، وهذه العلة لم يبق لها محل لأن تحدث إلا ذات المُحِدث نفسها، وليس شيئاً آخر. مما يعنى أن ذات الله هي محل لحدوث الحوادث، وهو أمر ضروري منطقياً ويجب الاعتراف به، «**فلو قيل إنه يفعل لعلة قديمة لزم أن لايحدث شيء من الحوادث وهو خلاف المشاهدة، وإن قيل أنه فعل لعلة حادثة لزم محذوران (أحدهما) أن يكون محلاً للحوادث فإن العلة إذا كانت منفصلة عنه فإن لم يعد إليه منها حكم امتنع أن يكون وجودها أولى به من عدمها، وإذا قُدر أنه عاد إليه منها حكم كان ذلك حادثاً فتقوم به الحوادث. والمحذور الثاني أن ذلك يستلزم التسلسل**»[1] في الحوادث، ذلك أن كل علة حادثة تقتضي وجود علة حادثة قبلها، الأمر الذي يتسلسل إلى مالا نهاية.

يقبل ابن تيمية هذين المحذورين من أجل الإقرار بأزلية العالم من جهة وحدوثه من جهة أخرى، فالله هو محل للحوادث، بوصفه محلاً للعلل التي تنتجها إرادته القديمة، وأن هذه العلل تتسلسل إلى ما لانهاية من الأزل إلى الأبد. وبذلك يكون شيخ الإسلام قد حافظ على صياغة منطقية تقوم على مبدأ السببية في خلق العالم وفي الوقت عينه حافظ على فاعلية الله بوصفها فاعلية منتجة للعالم.

2 – 5 – ثنائيات ابن عربي ووضعيتها الحرجة في فكر شيخ الإسلام

إذن من السهولة ملاحظة اعتماد ابن تيمية على ثنائيات ابن عربي: الربوبية / الألوهية، الإرادة الكونية / الإرادة الشرعية، الخير / الشر، هذه الثنائيات التي ابتكرها الشيخ الأكبر من أجل أن يقر التسامح الإلهي اتجاه البشر من جهة والتسامح الإنساني في العالم من جهة أخرى. وكانت هذه الثنائيات مؤسسة على مبدأ أن أحد

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الرسائل والمسائل**، ج. 5، ص 287.

طرفيها أكثر شمولاً من الطرف الآخر، وأن هذا الطرف الآخر هو حالة خاصة مشمولة في الطرف الأول، توحيد الألوهية شيء خاص يدخل في المفهوم الأشمل توحيد الربوبية، والإرادة الدينية، مفهوم خاص يدخل كحالة خاصة في الإرادة الكونية، وكذلك الشر بالنسبة للخير.

لقد حاول ابن تيمية استثمار هذه الثنائيات بطريقة توسع من دائرة الحالة الخاصة لتجعل منها مساوية في مساحتها لدائرة المفهوم الأشمل، فتوحيد الألوهية بوصفه مفهوماً خاصاً وأضيق من توحيد الربوبية كما نصت الصياغة الأصلية يصبح عند ابن تيمية هو الأكثر أهمية من هذا الأخير، بل إن توحيد الربوبية لايساوي شيئاً بدون توحيد الألوهية، وكذلك الإرادة الكونية تتضاءل أهميتها أمام الإرادة الشرعية، خصوصاً بعد ما قدم شيخ الإسلام كل النظريات المرافقة التي تجعل من الإرادة الشرعية أمراً واضحاً أمام الإنسان وأن الإنسان يستطيع الاختيار ويمتلك كل المقومات لممارسة حريته، فالعالم منتظم في بنائه القائم على السببية والله يعد ويتوعد وفق مبادىء مقررة وواضحة.

ولكن الأمر الذي لايمكن تجاهله هو أن هذه الثنائيات لا تقبل تطويعاً من هذا النوع، فلا يمكن أن يكون توحيد الألوهية أو العبادة الخاصة لله يساوي توحيد الربوبية الأكثر شمولاً والذي هو ميثاق إلهي قد أقره البشر جميعاً مؤمنهم ومشركهم، كما لايمكن أن تكون الإرادة الشرعية مساوية للإرادة الكونية التي تحكم الكون كله، وحتى فرضية التقابل التي وضعها الشيخ بين الحب الإلهي ورضاه مقابل الإرادة الكونية لاتستطيع أن تجعل من الطرفين متساويين، فالإرادة هي دائماً من الصفات الأساسية في الإسلام وعند ابن تيمية وهي التي يناط بها تقرير كل شيء، في حين أن الحب الإلهي لشيء حالة خاصة بالعالم الإنساني، هذا عدا عن طبيعة تلك المقابلة التي تجعل الله صاحب أمرين يعارض أحدهما الآخر كما تجعل الإنسان موزعاً بين مطلبين متقابلين، حتى وإن لم يدركهما. أما بالنسبة لثنائية الخير والشر فقد حافظ ابن تيمية على الفهم نفسه لابن عربي فيها.

إن طبيعة هذه الثنائيات تقتضي شمول وأصالة مفاهيم الربوبية والإرادة الكونية والخير، وتقتضي بالضرورة أن توحيد الألوهية المتعلق بالعبادة والدين، والإرادة الشرعية، والشر شيء جزئي يتناسب مع وضعية الأرض والوجود الإنساني في كون لامتناهٍ.

هذا التفاوت جعل شيخ الإسلام يتردد بين موقفين، إما الوقوف مع الطرف

الأول من الثنائيات وترجيحها، الربوبية والإرادة الكونية والخير، أو الوقوف مع الطرف الثاني من الثنائيات نفسها وترجيحها على الأولى: توحيد الألوهية، الإرادة الشرعية والشر الصادر عن الإنسان. إن الوقوف مع طرف من هذه الثنائيات والإعلاء من أهميته وربما ترجيحه على الطرف الآخر سيقرر موقفاً من مصير الإنسان النهائي، ونتيجة لذلك سيقرر علاقة البشر ببعضهم على هذه الأرض. بين الانحياز لفكرة اعتراف البشر بربوبية الله وشمول الإرادة الكونية وشمول الخير الذي يؤدي إلى الرحمة في المطاف الأخير، أو الانحياز لمطالب الإرادة الشرعية واعتبار الشر يساوي في نتائجة وحضوره الخير ذاته، الأمر الذي يؤدي إلى تقرير عذاب أبدي للإنسان، وإلى إقرار حالة الإنكار المتبادل بين عقائد البشر. ذلك أن الإجابة التي تحسم إشكالية درجة التوازي أو التقابل بين أطراف هذه الثنائيات هي الإجابة المتعلقة بمصير الإنسان النهائي، بمعنى، كيف يمكن أن يتم تقرير عذاب أبدي لكائن كان خاضعاً لإرادة الله الكونية كان مقراً بربوبية الله وكانت فطرته تقوده لمعرفته، ولكائن وجد مع وجود الوجود الذي هو خير، بل إن الخير هو الأصل فيه كما يقرر ابن تيمية نفسه؟

3- ابن تيمية ومصير الإنسان الأخروي

إن إقرار العذاب الأبدي يعنى أن الرضا الإلهي كان أكثر أهمية بالنسبة لله من إرادته الكونية، وأن خيرية الأصل تغيب لصالح شرور نسبية ارتكبت في العالم، وأن إقرار البشر بالربوبية لن يشفع لهم أبداً. والأهم أن الرحمة الإلهية التي يكرر ابن تيمية عبارات ابن عربي نفسها في وصف سعتها وأسبقيتها ستكون مغلوبة على أمرها أمام الغضب الإلهي من هؤلاء الذين آمنوا بأشياء وفعلوا أشياء لاتتفق مع صيغة محددة من الدين.

نعتقد أن ابن تيمية كان متردداً في شرح بنية هذه الثنائيات نتيجة خضوعه لشروط اجتماعية وسياسية كان يفكر في وسطها، كان يعتقد أن المسلمين يجب أن يتوحدوا تحت صيغة نقية وعقلانية من الدين ولايجب أن يتفرق الناس على أساس تأويلات متعددة له وبالتالي ينقسمون اجتماعياً وسياسياً.

من جهة أخرى كان الشيخ ينوه هنا وهناك باحتمال قبول تعدد العقائد كما رأينا في نظريته في الفطرة الإنسانية وفي إنكاره بوضوح للتكفير في مواضع عديدة من كتاباته، كما أن نظريته الفلسفية في العالم القائمة على مفهوم الاختلاف تؤسس

بطريقة خصبة لقبول هذا التعدد، وحتى تأثره بابن عربي يعكس قبوله لآراء الآخرين حتى لو كان مختلفاً معهم، بالإضافة لتأثره المُعلن بالفيلسوف أبي البركات البغدادي أولا وابن رشد ثانياً.

ولكننا نستطيع القول بأن تردده الأكبر في هذا الإطار جاء مع محاولته تأسيس رأيه الخاص فيما إذا كان الإنسان يستحق عذاباً أبدياً أم لا. لقد قدم لنا شيخ الإسلام مجموعتين من الأقوال التي تعكس تردده في هذا الشأن، أو ربما تعكس خشيته من خصومه الذين كانوا يتربصون بأي موقف فكري يصدر عنه من أجل المبالغة في محاكمته وسجنه وربما قتله كما وصلت المطالبات مرة أثناء سجنه. إن قضية العذاب الأبدي قضية عقدية تتمتع بحساسية خاصة ربما تردد الشيخ في التعبير عنها، ولكن مهما كانت حقيقة الأمر فإنه من الأكيد أننا لانستطيع أن نلمس موقفاً صريحاً ونهائياً منه حول توقف عذاب المشركين والكفار والملحدين والعصاة في لحظة ما من وجودهم في النار.

في مسألة العذاب الأبدي نجد أن كتابات الشيخ تتضمن نوعين من الآراء أو العبارات التي تبدو متناقضة مع بعضها البعض، فمن جهة نجد الشيخ يقر بالعذاب الأبدي ومن جهة أخرى يعتقد أن النار في النهاية ستُطفأ. فمثلاً نجد الشيخ يقول في بعض النصوص بعدما ناقش آراء جهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف في مصير الجنة والنار: «**وقال أهل الإسلام جميعاً ليس للجنة والنار آخر وأنهما لاتزالان باقيتين وكذلك أهل الجنة لايزالون في الجنة يتنعمون وأهل النار في النار يعذبون ليس لذلك آخر.**»[1] وفي إيراد آخر يقول ابن تيمية: «**فمن نسي الله تعالى أنساه نفسه في الدنيا ونسيه في العذاب يوم القيامة... وكذلك اليوم تُنسى أي تُنسى في العذاب كما نسيت إياي فلم تذكرها ولم تعمل بها**». أيضاً يتحدث في الجواب الصحيح عن خلود المبتدعين في عذاب الآخرة[2].

إن هذ الكلمات تبدو واضحة في إقرار أبدية العذاب الأخروي، وهي الأكثر أهمية في هذا السياق، ولكن يجب أن نفرق هنا بين نوعين من العبارات التي يوردها الشيخ وهي ليست كلها تؤكد هذا الأمر. فعبارات مثل، «**خلود النار**»، أو «**خلود أهل النار فيها**»، لاتفترض أن العذاب أبدي، فالخلود يقبل التأويل بأنه الحقبة

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 18، ص. 703.

(2) ابن تيمية، **الجواب الصحيح**، ج. 2، ص. 375.

الطويلة ولكن ليس الأبد كما سيذهب ابن القيم إلى القول، وبقاء أهل النار فيها أيضاً لايعني العذاب بل يعني توافق أجساد أهل النار مع النار، فهم يبقون فيها أبداً ولكن ضمن شكل محدد للعذاب الذي هو أقرب للتأنيب وتوقع العذاب، كما كان يعتقد ابن عربي. كذلك العبارة التي يكررها ابن تيمية من أن النار لاتفنى بالكلية، لاتمثل مثالاً داعماً لخلود العذاب، بل على العكس هي عبارة مناقضة لأبدية العذاب لأن استخدامه كلمة «**بالكلية**» يعني أن التفاصيل تتغير، والتفاصيل هنا هي قد تعني بقاء النار دون أن تكون عنصر تعذيب، كما كان يقول أيضاً ابن عربي.

إذن من المؤكد أن الشيخ استخدم في تلك النصوص المتوفرة بين أيدينا عبارات تدل على قبوله لفكرة أبدية العذاب وبقائه، دون مزيد من التوضيحات، ولكن هذا النوع من العبارات ليس الوحيد المستخدم في هذا الشأن، بل إننا نجد عبارات أخرى مختلفة عن هذه تماماً ومناقضة لها يقول بها الشيخ أيضاً، مثل تكراره للحديث النبوي الذي يخبر بانزواء النار عندما يضع الله قدمه فيها بعد أن كان يسألها: هل من مزيد؟ فتقول النار: قط قط، أي أنها لم تكتف، وفي بعض النصوص يربط ابن تيمية بين انزواء النار وبين شمول الرحمة الإلهية[1].

إلا أن العبارات الأكثر تعبيراً عن وقف العذاب الأبدي هي العبارات التي تتحدث عن إطفاء النار بوصفه موقفاً يقول به ابن تيمية، وليس نقلاً عن أحد. مثلاً يقول في (منهاج السنة النبوية) عندما يتحدث عن الحكمة من خلق إبليس فيقول: **«وجعل استعاذة العباد منه طريقاً إلى دفع ضرره كما جعل إطفاء النار طريقاً إلى رفع حريقها وكما جعل الترياق طريقاً إلى دفع ضرر السم، وهو سبحانه خلق النافع والضار»**[2].

ويكرر عبارة إطفاء النار بصورة أكثر وضوحاً في كتاب (النبوات) عندما يتحدث عن النار وعن احتمال صيرورتها برداً وسلاماً على البعض، يقول: **«وهذا بخلاف من يدخلها بالشياطين فإنه قد يطفئها، إلا أنها لاتصير عليه برداً وسلاماً، وإطفاء النار مقدور للإنس والجن»**[3].

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 5، ص. 75، & ج. 16، ص. 46، & ج. 18، ص. 141.

(2) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، ج. 3، ص. 214.

(3) ابن تيمية، **كتاب النبوات**، طبعة المكتبة العصرية، بيروت، 2003، ص. 32؛ وطبعة دار الكتب العلمية الثانية، بيروت، 1993، ص. 8.

قد يذهب البعض في محاولة لحل مشكلة التناقض في عبارات ابن تيمية إلى تأويل كل العبارات التي وردت عن خلود النار وأهلها وفق مرجعية نظرية إطفاء النار الواردة في هذه النصوص، بمعنى أن النار باقية وخالدة ولكنها مُطفأة، وأن أهل النار باقون فيها على احتمالين: إما أنها تصبح برداً وسلاماً عليهم رغم اشتعالها أو أنها مطفأة لاتحرقهم. ولكن هذا الاحتمال ليس الوحيد بل قد يكون الأمر تردد بين رأيين لم يحسمه الشيخ في حياته، أو أن تغيراً طرأ على آرائه في هذا الصدد، أو أنه كان يؤمن فعلاً بإطفاء النار ولكن تحسبه من خصومه جعله يصرح بعبارات ملتبسة عن خلود العذاب. كل ذلك يجعل من الوصول إلى رأي نهائي حول هذا الأمر صعب علمياً.

ولكن مايساعدنا في هذا الصدد هو الصفحات المطولة التي ناقش فيها تلميذ الشيخ ابن القيم الجوزية هذه المسألة وكان صريحاً جداً فيها من أن النار ستُطفأ وجهنم ستغلق أبوابها في وقت ما، وليس هناك من عذاب أبدي.

إن ابن القيم الجوزية الذي يُعتقد أنه أدرك علاقة أستاذه بفكر ابن عربي حاول إعادة التوازن إلى الثنائيات المذكورة أعلاه، على طريقة التفكير نفسها التي أسست لهذه الثنائيات، ابن عربي. وفي الحقيقة يجب على دارسي الفكر السلفي إعادة النظر في العلاقة الفكرية بين هذين المفكرين. إن ابن القيم ليس مجرد ناسخ حرفي لفكر الأستاذ، كما يعتقد معظم المهتمين بفكر ابن تيمية[1] ولكنه في الوقت نفسه ليس مفكراً بعيداً عن آراء الأستاذ، إنه مفكر أصيل اجتهد لدعم فكر ابن تيمية من خلال الإضافة إليه وحل بعض الإشكالات المتعلقة بنصوص شيخه، وأحياناً في دفع فكر الشيخ باتجاهات أكثر ضوحاً أو أكثر محافظة. فهو مفكر له هويته الخاصة ومايقوله ليس بالضرورة قد قاله الأستاذ ولكن على الأرجح أن فكر الأستاذ يتضمنه أو يؤدي إليه أو يقتضيه، في الاتجاهين معاً.

إن مشكلة الثنائيات المطروحة تلك تمثل واحدةً من الأمثلة المهمة على طريقة عمل فكر ابن القيم إزاء فكر الشيخ، فقد رأينا كيف أن ابن تيمية بقي متردداً في حسم

---

(1) إن محمد ابن اسماعيل الصنعاني على سبيل المثال في رسالته «رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار»، يعتقد ان كل كلمة يقولها ابن القيم هي لابن تيمية، فهو يردد في الرسالة أن ابن تيمية قال كذا ثم يستشهد بقول ابن القيم. هذه الطريقة بعيدة تماماً عن شروط البحث العلمي، وتعكس رأياً شائعاً عند المهتمين من أن ابن القيم لم يكن مفكراً له هوية بل هو مجرد ناقل لفكر أستاذه فقط نقلاً حرفياً وهو تصور لايعرف الكثير عن طبيعة العلاقة بين الاثنين.

التوازن بين طرفي الثنائيات. إنها بطبيعتها تقتضي سعة مفهوم توحيد الربوبية ليشمل البشر كلهم كما أقرت آية الميثاق، وتفترض أن الإرادة الكونية هي الأكثر شمولاً وأن كل مايجري في العالم من اختلاف وتعدد وآراء وتباين وخير وشر يريده الله إرادة كونية، وأن الخير هو الأكثر أصالة وجوهرية من الشر. وبمعنى آخر فهذه الثنائيات صُممت من أجل إقرار التسامح الإنساني وإقرار قيمة الإنسان في الكون بوصفه لايستحق إلا سعادة أبدية في الحصيلة الأخيرة. وأي تفسير آخر لها فإنه بالتأكيد لايتجاوز أن يكون محاولة تطويع قسري لن يكون منسجماً منطقياً مع بنيتها.

أعتقد أن ابن تيمية كان يدرك ذلك جيداً، وأنه رغم محاولة توسيع دائرة الطرف الثاني من هذه الثنائيات إلا أنه كان في الوقت عينه ينوه بشكل أو بآخر إلى أرجحية الطرف الأول، فنظريته في الفطرة الإنسانية ورفضه لتكفير الآخرين، رغم عدم التزامه ذلك دائماً، و تردد عباراته في أبدية العذاب، كل ذلك يشي بإدراك الشيخ لطبيعة هذه الثنائيات التي اختارها من أجل إقرار قضايا مماثلة لقضايا ابن عربي، فابن تيمية في النهاية مفكر كبير وعقلاني من الطراز الأول وسيكون من الصعب الافتراض أنه استعار تلك المفاهيم من ابن عربي وهو لايدرك الأهداف التي صيغت من أجلها، ولكن يمكن لنا الافتراض هنا أن ابن تيمية كان واقعاً بين أمرين متناقضين، الأول هو ظرفه السياسي والاجتماعي من تمزق وانهيار للأمة، بالإضافة لتربص خصومه به الذين تسببوا له بقضاء الكثير من سني حياته في السجن تحت اسم العقيدة المستقيمة، والثاني هو ميله لجعل الإسلام أكثر مرونة وقبولاً لفكرة تعدد العقائد، ولعدم التكفير. هذه المعضلة التي عاشها الشيخ جعلت لغة خطابه غامضة في كثير من الأحيان، ولا تكشف عن مضمونها لأصحاب القراءة السريعة. فهو، وفق تقديراته الخاصة، لا يريد أن يعلن صراحة أن قبول البشر كلهم للميثاق يجعلهم مستحقين للسعادة الأخروية، وأنهم كلهم يقيمون في حظيرة الحقيقة نفسها رغم اختلاف عقائدهم. يتهم ابن تيمية مثلاً أبي الحسن الأشعري بأنه ما عرف توحيد الألوهية وأن فكره بقي مقتصراً على توحيد الربوبية، ولكنه مع ذلك فهو أقرب أصحاب الطوائف للإسلام، وهو بالتأكيد غير كافر، ولا حتى مبتدع. وإن كان أهل البدعة بشكل عام ليسوا كفاراً، ولايمكن تصنيفهم كذلك، وأهل البدعة هم كل الطوائف الإسلامية حتى الخوارج الذين يقعون على أقصى طرف من أهل البدع، فهم مسلمون.

لذلك نستطيع أن نعتقد أن اجتهادات ابن القيم قد قالت ما كان يريد الأستاذ قوله ولم يقله، وكانت اجتهادات ابن القيم في هذا السياق متابعة لمتضمنات فكر

الشيخ ووضعها في صيغ صريحة تماماً. إن مايلفت الانتباه عند ابن القيم هو محاولته صياغة مفاهيم موازية تعيد وضعية الثنائيات إلى حالتها الطبيعية وتذهب بنتائجها المنطقية إلى الحد الذي يقتضيه ذلك.

المفاهيم الأكثر أهمية في هذا الإطار هي مفاهيم العبودية العامة والعبودية الخاصة وهي ثنائية جديدة تتوازى مع بقية الثنائيات وتشرحها بدقة على طريقة هذا المفكر، فالعبودية العامة تتوازى تماماً مع عموم الاعتقاد بتوحيد الربوبية ومع الإرادة الكونية ومع الخير، بينما العبودية الخاصة هي تماماً هذه الحالة التي تتضمن توحيد الألوهية والإرادة الشرعية. والعبودية الخاصة هي عبودية فئة محددة من الناس وامتثالهم لهذا الذي يحبه الله ويرضاه، ولكن في الوقت عينه فإن بقية البشر هم خلق الله وقد خاطبهم الله معترفاً بأنهم خلقه وأنه أرادهم هكذا.

يقول ابن القيم، «**العبودية نوعان: عامة وخاصة. فالعبودية العامة: عبودية أهل السماوات والأرض كلهم لله، برهم وفاجرهم، مؤمنهم وكافرهم. فهذه عبودية القهر والملك. قال تعالى:** . . . ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا﴾ **[مريم: 93]**، فهذا يدخل فيه مؤمنهم وكافرهم. وقال تعالى: ﴿وَيَوۡمَ يَحۡشُرُهُمۡ وَمَا يَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَقُولُ ءَأَنتُمۡ أَضۡلَلۡتُمۡ عِبَادِي هَٰٓؤُلَآءِ﴾ **[الفرقان: 17]**، فسماهم عباده مع ضلالهم. . . . ، أما النوع الثاني: فعبودية الطاعة والمحبة، واتباع الأوامر. قال تعالى: ﴿يَٰعِبَادِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡكُمُ ٱلۡيَوۡمَ وَلَآ أَنتُمۡ تَحۡزَنُونَ﴾ **[الزخرف: 68]**، وقال: ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ **[الزمر: 17-18]**، . . ، فالخلق كلهم عبيد ربوبيته، وأهل طاعته وولايته هم عبيد إلهيته»، وهؤلاء عبيد ربوبيته، البشر كلهم مؤمنهم وكافرهم، هم من بشرّهم القرآن بالرحمة الإلهية في قوله: ﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ **[الزمر: 53]**[1].

يبدو واضحاً التوازي الذي يقرره ابن القيم في توظيف ثنائيات ابن تيمية، فالعبودية العامة تضم هؤلاء الذين أقروا في الميثاق ربوبية الله، فهم كل البشر بما فيهم من أشرك مع هذ الربوبية شيئاً آخر، وهؤلاء يخاطبهم الله على أنهم عباده وأنه سيغفر لهم، والحقيقة أن وجودهم متضمن في الإرادة الكونية، أما العبودية الخاصة

---

(1) ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، 3 ج، (بيروت: دار الجيل، 1991)، ج. 1، ص ص. 131-2.

فهي عبودية هؤلاء الذين وحدّوا الله وفق صيغة الإسلام وعبدوه على أساسها، وهم من يتبع الإرادة الشرعية أي يمتثلون إلى مايحب الله ويرضاه.

بهذه الطريقة تصبح العلاقة بين الثنائيات موضوع البحث علاقة متوازنة ويصبح البشر كلهم ينتمون إلى مصدرهم الإلهي، فالبشر متنوعون بإرادة الله الكونية أولاً، وبوصفهم انعكاساً للصفات الإلهية المتنوعة، ثانياً. وبالتالي فإن الإنسان الذي أراده الله هكذا بكل هذا التنوع الذي تؤكده الحياة لايستحق إلا سعادة أبدية، ذلك أن المقدمات النظرية يجب أن تؤدي إلى هذا الفهم، وإلى القول إن عذاب من لم يمتثل إلى هذه الصيغة المحددة من توحيد الألوهية ومن الأوامر الشرعية يجب أن يكون مؤقتاً، فالإنسان بالنهاية كان يستجيب لإرادة الله الكونية سواء كان مؤمناً أم كافراً، فهذه الإرادة هي التي أرادته معتقداً بكل أنواع الاعتقادات، وأرادت منه فعل الخير والشر. إن وحدة المصدر ووحدة القرار الكوني يجعل بالضرورة من المصير الإنساني واحداً أيضاً.

لقد قدم ابن القيم أعمق دفاع عن فكرة فناء النار وأكثرها ذكاء في تاريخ الفكر الإسلامي، فقام بحشد كل الأدلة على ذلك وقدم صياغة جديدة للمصير الإنساني لم يكن أستاذه بعيداً عنها على أية حال. وهنا نلاحظ مرة أخرى اللقاء الفكري العميق بين هذين المفكرين من جهة، وبين ابن عربي من جهة ثانية، بل يمكن القول إن ابن القيم قد فاق ابن عربي في هذه المسألة، وذهب أبعد منه. فالشيخ الأكبر أبقى على فكرة خلود النار على أن تصبح برداً وسلاماً على أهلها ويتوقف عذابهم، ويعيشون نعيمهم الخاص، كما أبقى على جزء من العذاب قائماً مثل توبيخ النفس الدائم والقلق على احتمال عودة العذاب كما ناقشنا سابقاً، أما بالنسبة لابن القيم فإن البشر كلهم بوصفهم خلقاً إلهياً يذهبون إلى الجنة ويعيشون للأبد في سعادة تامة، بعد أن تنطفىء النار وتغلق جهنم أبوابها.

إن أهمية نقاش مسألة النار يكمن في متضمناتها ونتائجها على حياة البشر في الأرض، ذلك إن فهماً كهذا يفترض بالضرورة قبول التنوع في العالم وفتح أفق التسامح إلى أقصى حد. فالكافر أو صاحب أي عقيدة أخرى، إسلامية أو غير إسلامية، هو جزء أساسي من لوحة الكون المتنوع وينتمي إلى المصدر نفسه الذي ينتمي إليه المؤمن، الأمر الذي يقود بالضرورة إلى التخفيف من ثنائية كافر/ مؤمن المتقابلة بشكل حاد. ولأن الله الذي أراد بحكمته التنوع، سيغفر لهؤلاء الذين امتثلوا لإرادته الكونية، وسيحشرهم في الجنة مع أبناء جنسهم.

إن أفعال الله معللة بالمصلحة، والله لا يخلق عبثاً، ولكن إذا لم يدرك الإنسان مصلحته الخاصة ولم يعمل بما تُوجِب عليه هذه المصلحة من عمل، فإنه الخاسر الأول في ذلك، وهذه الخسارة هي العذاب الذي يستحقه بمقدار. إن الله لا غرض له ولامصلحة بتعذيب الناس، وهو لا يعذب الناس تشفياً، ولا يعذبهم دون سبب ولا يحتاج أصلاً إلى ذلك العذاب. فالله مصدر الخير، وإذا كان هناك من شر فهذا الشر عرضي ولايدخل في أسمائه ولا صفاته، ولا في أفعاله، ولكن الخير على العكس من ذلك داخل في أسمائه وصفاته وأفعاله بالقصد الأول.

يستعرض ابن القيم الآراء التي قيلت في تاريخ الفكر الإسلامي قبله عن مصير الجنة والنار، جهم ابن صفوان الذي كان يعتقد أن الله هو الوحيد الذي يبقى للأبد وكل شيء آخر يجب فناؤه وفق مبدأ «**امتناع وجود ما لايتناهى من الحوادث**»، ومن هذه الأشياء الجنة والنار، أما أبو الهذيل العلاف فقد اعتقد ببقاء الجنة والنار ولكن مع سكون وفناء حركات أهلهما وبقائهم بعد ذلك في سكون دائم. وابن عربي قد قال حسب ابن القيم إن أهل النار «**يعذبون فيها مدة ثم تنقلب عليهم وتبقى طبيعة نارية لهم يتلذذون بها لموافقتها لطبيعتهم**». المعتزلة بأغلبيتهم قالوا إن النار هي دار الوعيد الذي توعد بها الله الذين يخالفونه و«**لايجوز على الله أن يخلف وعيده بل يجب تعذيب من توعده بالعذاب في طرف، فأولئك عندهم لاينجو من النار من دخلها أصلاً**»، أي يعتقدون ببقاء النار أبداً. في حين أن ابن عربي اعتقد أنه يجب الاعتقاد بالثناء «**بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود فيثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد**»[1].

وبالنسبة لهؤلاء الذين اعتقدوا بتوقف العذاب الأخروي، فقد قدموا، كما هو ملاحظ آراء متعددة، فهناك من اعتقد بخلود النار ولكن مع فراغها من الناس، وهناك من اعتقد بانطفاء النار وإغلاق أبواب الجحيم، وهناك من قال بفنائها وحدها ومن قال بل تفنى لأن الله يفنيها.

والحقيقة أن الآراء في الجنة والنار لم تقتصر على المتكلمين والمتصوفة فقط، بل إن الأجيال الأولى من الصحابة وكذلك التابعين كانت لهم اعتقادات في هذا الشأن. وابن القيم يروي حديثاً عن عمر ابن الخطاب يدل صراحة على توقف

---

(1) ابن القيم الجوزية، **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، ط. 4، (دمشق: دار ابن كثير، 2000)، ص. 489.

العذاب وخروج أهل النار منها، يقول فيه: «**لو لبث أهل النار في النار كقدر رمل عالج (أو عدد رمل عالج) لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه**»، وقد قال عمر هذا الحديث في سياق تفسيره للآية القرآنية ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾ [النبا: 23]. ويؤكد ابن القيم أن الحديث صحيح لأن السند لاشك فيه، فقد رواه سليمان بن حرب، عن حماد بن سلمة عن ثابت عن الحسن، ويضيف ابن القيم أنه بالإضافة لمكانة أسماء الرواة فإن الحديث لو لم يكن صحيحاً لكنا سمعنا إنكاراً من الأئمة ورداً عليه، خصوصاً أنه يقرر مسألة عقدية مهمة، «**فلو كان هذا القول عند هؤلاء الأئمة من البدع المخالفة لكتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأئمة لكانوا أول منكر له**». وكلمة أهل النار في الحديث في قول عمر تعني كل جنس أهل النار وليس الموحدين فقط[1].

وكذلك عبد الله بن مسعود، قد قال في تفسير الآية القرآنية: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ﴿٢٢﴾ لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾ [النبا: 21-23] بأن «**ليأتين على جهنم زمان وليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقاباً**»[2]. وفي تفسير الآية نفسها نُقل عن عبد الله بن عمرو أنه قال: «**ليأتين على جهنم يوم تصفّق فيه أبوابها ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقاباً**»[3].

أيضاً هناك جملة من الأقوال الأخرى التي تؤكد توقف العذاب تتعلق بالآية القرآنية التي تنص: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107]، ففيما يتعلق بالاستثناء الوارد هنا، فقد قال فيه اسحاق بن رهوية والمعتمر إن هذه الآية أتت على كل وعيد في القرآن[4]، أي ألغت كل وعيد بعذاب أبدي.

يأخذ ابن القيم برأي الصحابة والتابعين بشأن النار ويعتقد أن توقف العذاب الأبدي يتم من خلال إفناء الله لجهنم. ويسرد في أكثر من كتاب واحد من كتبه الأدلة التي تؤيد هذا الاعتقاد. فهو يؤمن أولاً أن القرآن يخلو من أي دليل على بقاء النار وعدم فنائها، والدليل الوحيد الذي يورده القائلون ببقاء النار هو كلمة «**خالدين فيها أبداً**» التي يذكرها القرآن، ولكن المسألة هنا بالنسبة لابن القيم ليست في خلود الكفار في النار وبقائهم فيها، فهذا كله مجمع عليه ويتفق فيه الصحابة والتابعون

---

(1) ابن القيم، سابق، ص. 491.

(2) ابن القيم، سابق، ص. 494.

(3) ابن القيم، سابق، ص. 495.

(4) ابن القيم، سابق، ص. 495.

ولكن المسألة التي يجب نقاشها هي مسألة أبدية النار، هل النار أبدية أو هي مما كتب عليه الفناء؟.

إن الأمر المتفق عليه هو أن الكفار خالدون في النار، ولكن أي خلود هو المقصود هنا؟ إن الخلود يعني حسب ابن القيم زمناً طويلاً ولكن لايعني عدم الفناء، والدليل على ذلك أنه في كل المواضع التي ذُكر فيها خلود جهنم كان هذا الذكر مشروطاً بزمن معين أو ببقاء شيء آخر، فجهنم على خلاف الجنة لم تذكر مرة واحدة خالية من الاشتراط، في حين أن الجنة كانت تذكر بإطلاق ودون تحديد للزمن أو أي اشتراط آخر.

لقد أخبر الله في ثلاث آيات هذا الشرط الزمني الذي يدل على عدم أبدية النار، الأول: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ **[الانعام: 128]**، والثانية: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ **[هود: 107]**، والثالثة: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾ **[النبا: 23]**. من الواضح بالنسبة لابن القيم أن الخلود هنا مؤقت ومُعلق، إما ببقاء السماء والأرض، أو بإرادة الله (فعال لما يريد)، أو بتحديد زمني تم وصفه بالأحقاب، على عكس الجنة التي لاترد فيها هذه الاشتراطات والاستثناءات أبداً، بل إن الله يبشر أهل الجنة بعطاء غير مجذوذ، أي غير مقطوع أبداً.

من جهة أخرى فإن الجنة من موجبات رحمة الله ورضاه، أما النار فهي من موجبات غضبه وسخطه، وكما هو معروف فإن رحمة الله تسبق غضبه، كما ورد في الحديث النبوي الذي يقول الله فيه: (إن رحمتي سبقت غضبي)، الذي رواه البخاري.

إن ماكان من موجبات الرحمة مقصود لذاته قصد الغايات، بينما ماكان من موجبات الغضب والسخط فهو مقصود لغيره قصد الوسائل. والله وصف الجنة بأنها رحمته، قال: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء، وقال للنار: أنت عذابي أعذب بك من أشاء، وعذاب الله ناشيء عن غضبه. فإذا كانت الرحمة تغلب الغضب فالأولى أن يغلب ماكان بالرحمة على ماكان بالغضب، «**فلا تقاوم النار التي نشأت عن الغضب الجنة التي نشأت عن الرحمة**»[1].

ويستخدم ابن القيم صفة الرحمة الإلهية بطريقة تشابه استخدام ابن عربي لها،

---

(1) ابن القيم، سابق، ص ص. 504-5.

فهو يعتبرها مرادفة للوجود وللخير كما كان الشيخ الأكبر يقول، لذلك هي أصل العالم وكل شيء آخر هو عارض عليها. إن الرحمة وسعت كل شيء فوصلت إلى مستوى العلم الإلهي الذي يشمل كل شيء أيضاً، فليس هناك من موجود إلا وسعته الرحمة لذلك فإن أسبابها متصلة ودائمة ولا انقطاع لها، والأسباب التي تعارضها مضمحلة زائلة وعارضة على أسباب الرحمة، وإذا كانت الجنة هي مقتضى رحمته والنار مقتضى غضبه فإن الغضب والنار عارضان على أصل الأشياء الذي هو شمول الرحمة ونسبتها إلى الله. ثم إن الله وصف غضبه بالسريع بينما وصف عفوه ومغفرته بالدائمة، وهو إذا ذكر الرحمة والإحسان والعفو نسبه إلى ذاته وأخبر أنه من صفاته، وإذا ذكر العقاب نسبه إلى أفعاله ولم يتصف به، «**فرحمته من لوازم ذاته، وليس غضبه وعقابه من لوازم ذاته، فهو سبحانه لايكون إلا رحيماً، كما أنه لايكون إلا حياً، عليماً قديراً سميعاً؛ وأما كونه لا يكون إلا غضباناً مُعذِباً، فليس ذلك من كماله المقدس، ولا هو مما أثنى به على نفسه وتمدح به**»[1].

إن الله لم يخلق الخلق ليعاقبهم وإنما ليرحمهم، والعفو أحب إليه من الانتقام، والفضل أحب إليه من العدل، ولهذا لايخلد في النار من كان في قلبه أدنى مثقال ذرة من خير، وهنا لايستخدم ابن القيم كلمة إيمان بل خير، «**كل هذا ينفي أن يخلق خلقاً لمجرد عذابه السرمدي الذي لا انتهاء له ولا انقضاء؛ لا لحكمة مطلوبة إلا لمجرد التعذيب والألم الزائد على الحد**»، والله يُدخل الجنة من لم يعمل خيراً قط، ويدخلها من دخل النار أولاً، ويدخلها الأبناء بعمل الآباء، بينما تنتفي كل هذ الشروط عن النار، فهي لايدخلها من دخل الجنة أولاً، ولايدخلها الأبناء بعمل الآباء، ولايدخلها فقط من لم يعمل شراً قط، «**فليست الداران عند الله سواء في الأسباب والغايات والحكم والمصالح**».

ثم لو عدنا إلى المبدأ الرئيس في الخلق القائم على الحكمة والأسباب، فالسؤال هو: ماهي الحكمة الإلهية من العذاب السرمدي؟ إن الله لايعذب أحداً إلا لحكمة، كما اقتضى شرعه في العقوبات الأرضية التي تخدم مصالح الناس، والحكمة من عذاب الآخرة هي تطهير النفوس من الشر والخبث الذي دخلها، وهذه مصلحتهم هم أيضاً بالعذاب، وهذا التطهير يحتاج زمناً معيناً ومعلوماً ليحصل كما

---

(1) ابن القيم، **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة** (بيروت: دار الكتب العملية، دون تاريخ) ص ص. 213-4.

يدل مضمون الآيات القرآنية المذكورة التي تعلق النار بالزمن، أما خلق نفوس لمجرد العذاب السرمدي لا لحكمة ولا لمصلحة فإنه أقرب للعبث الذي لايتفق مع حكمة الله ورحمته[1].

إن الطبيعة الإنسانية لاتصر على أسباب الشر إذا كانت هذه الأسباب تؤدي إلى الألم، ولا تصر عليها بعد الألم، ومن طبيعة البشر أيضاً أنهم يعترفون بذنوبهم، والأسباب تتوقف بعد أن تحصل النتائج، فالأكل يتوقف بعد الشبع، والشرب يتوقف بعد الري. إن الخيرات والمنافع مقصودة لذاتها بينما الآلام هي وسائل لحصول المنافع والخيرات، وبالتالي فأي حكمة في استمرار العذاب إذا حصل المقصود من المنفعة والخير بعد تطهير بعض النفوس من الخبث والشر، وحتى إذا قال بعضهم إن بعض النفوس من طبيعتها أنها شريرة وأنها لاتتطهر أبداً، فالسؤال هو، أي حكمة أرادها الله في خلق نفوس مثل هذه؟ إن الحكمة الإلهية تقع في العالم بالتنوع، من وجود خير وشر، كفر وإيمان، ولكن لامعنى للحكمة في خلق الشر المحض، فهو لاوجود له أصلاً، والشر الموجود كما مر معنا، هو نسبي وعارض على الخير ذاته وماهو عارض لايدوم، «**فالقضاء الإلهي خير كله. . ومصلحة وحكمة وعدل ورحمة**» كما أكد مراراً ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

وفي العودة إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، تلك الثنائية الصعبة التي تُحسم من خلالها ومن خلال ثنائية الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، مسألة تعدد العقائد بين الناس، فتوحيد الربوبية يعتقد به كل البشر حتى قبل أن يوجدوا عندما أخذ الله ميثاقه من الناس وأشهدهم على أنفسهم بأنه ربهم وقد وافقوا على ذلك. هذا التوحيد كان دائماً ممتزجاً بالشرك، مثل عقائد العرب قبل الإسلام، وهو أمر يقرره القرآن، مثل: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: 25].

إن ابن عربي وابن تيمية اعتقدا بأن توحيد الربوبية ليس توحيداً خالصاً، ولكن ابن عربي جعل هذا الميثاق وهذا التوحيد رغم امتزاجه بالشرك وسيلة قبول لتعدد عقائد البشر ووسيلة للغفران لهم في الآخرة. ابن القيم هنا يحاول بدوره أن يوظف توحيد الربوبية دون أن يذكره صراحة، من أجل أن يكون مرجعية لغفران الله لكل البشر حتى للمشركين، لأن المشركين كما يصفهم القرآن يعترفون بالله وبأنه رب ومالك، ولكنهم لم يعرفوا كيف يتوجهوا إلى الحق توجهاً صحيحاً، كما تنص آية

---

(1) ابن القيم، سابق، ص. 215.

قرآنية أخرى: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: 3]، فهم يعبدون آلهة أخرى ليس إنكاراً له، ولكن لتقربهم إلى الله وبحثاً عن الشفاعة بهم، فهم بالأصل يقصدون الحق. وقد وصف القرآن حالهم تلك بأنها حال يمتزج فيها الإيمان بالشرك: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: 106]، فقد وصف الله هؤلاء المشركين بالمؤمنين.

«وقد ثبت في الصحيح أن الله يقول للملائكة: أخرجوا من النار من كان في قلبه من الخير مايزن ذرة. . وأنها تخرج منها من في قلبه أدنى مثقال ذرة من إيمان»، فالبشر كلهم مشمولون في الخروج من النار دون استثناء، بشرط فعل الخير مهما كان هذا الفعل تافهاً، لا بشرط الاعتقاد، مهما كان هذا الاعتقاد[1]. فهذه الذرة من الخير موجودة في الطبيعة البشرية نفسها المسماة بالتقليد الإسلامي بالفطرة.

عند ابن القيم يستعيد مفهوم توحيد الربوبية مكانته المركزية في تقرير مصير الإنسان النهائي، فالإنسان بطبيعته (فطرته) يميل إلى معرفة الحقيقة، كما شدد ابن تيمية على ذلك، ولكن الطرق المتعددة التي يذهب بها في اتجاه المعرفة هذا تجعله متوزعاً على ملل وعقائد مختلفة عن بعضها نتيجة تعدد الاتجاهات، فليس هناك من شرك واحد، ولكن هذا الاختلاف لايلغي حقيقة أن الإنسان مطبوع على التوجه للحقيقة وعلى التطلع إليها، حتى وإن تخلل هذا التوجه وسائط متعددة، فالحق هو ميل إنساني طبيعي. ومن المؤكد أن القرآن كان بليغاً في تصوير حالة الامتزاج تلك بين التوحيد والإشراك، وبين الإيمان والإشراك، وتصويرها كأمر واقع. الأمر الذي يفتح احتمالات على إعادة فهم الإسلام فهماً غير تقليدي.

وهو الأمر الذي يجب أن يجد فيه المسلمون مرجعية لقول يقوم على التسامح، هذا القول الذي يحتاج إلى إعادة تأسيس، خصوصاً وأن مرجعية القول في ذلك المتمثلة بهؤلاء الشيوخ من ابن عربي لابن القيم مرجعية يتفق عليها الجمهور الأكبر من المسلمين.

---

(1) ابن القيم، سابق، ص ص. 219-21.

القسم الثالث

القرآن والتأويل والعالم

الفصل الأول

1- ابن عربي والتأويل بوصفه فهماً

كما رأينا في تصور ابن عربي عن العالم، أن هذا العالم يقع بين الوجود والعدم. إنه عالم الإمكان الذي لايوجد أبداً، والذي يحتاج في وجوده إلى موجود بذاته هو الله. والعالم لايغادر كينونته الأساسية بوصفه ممكناً حتى بعد ظهوره. فهو موجود وُجِد بفعل ليس من ذاته وهو متقلب خاضع للكون والفساد ويفتقر دائماً إلى الموجود بذاته. والله بدوره لايمنح الوجود للعالم ويستقيل، بل هو في عملية تجل لاتنتهي تجعل الموجود في حالة تجدد دائم.

والله بوصفه الوجود المطلق هو اللاتعين ومصدر التعين في آن، هو باطن في مرتبته الأولى، وهو الألوهة وكثرة الأسماء والصفات التي تظهر، في مرتبته الثانية، «**واعلم أن الله من حيث نفسه له أحدية الأحد، ومن حيث اسماؤه له أحدية الكثرة، إنما الله إله واحد**»[1].

الأسماء بذاتها هي أمور عدمية لأنها ليست أعياناً من أي نوع لاثابتة ولاموجودة، هي أمور معقولة، والأمر المعقول موجود في الذهن فقط وليس له وجود في العالم.

أهمية العالم التي لاتقبل المساومة تأتي من كونه يشكل مجموع محال الظهور أو التعين أو التقييد. كل موجود في العالم هو محل تتقيد فيه الأسماء الإلهية فيصبح متعيناً فيظهر. وهذه المصطلحات الثلاثة: الظهور، التعين، التقييد، لها معنى واحد، والعالم بجملته بما في ذلك الإنسان هو محل ظهور أو تعين الوجود. ولأنه كذلك، فالعالم عند ابن عربي هو (الله) وليس هو، بالوقت نفسه. هو الله لأن كل شيء فيه هو إلهي، فهو موجود بالله ومتعين بالأسماء الإلهية، ولكنه ليس الله أيضاً لأنه ممكن، فقير إلى الله ويحتاجه في كل وقت ليستمد وجوده منه، وليجدد تعيناته من

---

(1) **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 465.

الأسماء الإلهية، وهو ليس الله أيضاً لأنه ظهر بصورة الله، وصورة الشيء ليست الشيء نفسه. وحتى الإنسان الذي يمثل المحل الفريد الذي تجتمع فيه الأسماء الإلهية، هو غير الله، رغم أنه الكائن الوحيد المؤهل في بنيته تلك لأن يقارب الحقيقة الإلهية الكامنة فيه.

هذه الرؤية للعالم لاتنفصل ولا بشكل من الأشكال عن فهم ابن عربي لله ذاته بوصفه منزهاً ومشبهاً معاً. الله هو وحدة الذات والأسماء، الذات هي الوجود المطلق الذي يقع خارج إدراكاتنا، والأسماء هي وحدة الكثرة.

التنزيه والتشبيه لاينفصلان، ولايمكن فهم الله وفق وجه واحد منه فقط، بل إن فهم الله بالتشبيه والتنزيه في الوقت عينه هي المهمة الأصعب لأصحاب الفكر، وهي التي تميز فكر ابن عربي بوصفه فكراً صوفياً يطرح تعريفاً للحقيقة يجمع الشيء ونقيضه في الوقت عينه. وهذا المفهوم ذاته للحقيقة سيجعل من الممكن تصنيف البشر إلى أنواع حسب ميولهم وقدراتهم في فهم الله.

يرفض ابن عربي فهم الله وفق وجه واحد فقط من وجوهه، وهؤلاء الذين ينظرون إلى الله على أنه منزه فقط ويهدفون إلى نزع أي مشابهة بينه وبين خلقه يسيئون إلى الله، لأنهم بذلك يقيدونه بالتنزيه ويجعلون منه شيئاً محدداً: **«اعلم ايدك الله بروح منه أن التنزيه عند اهل الحقائق في الخيال الإلهي عين التحديد والتقييد، فالمُنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب»**[1].

إن التنزيه لوحده لن يكون سوى إبعاد لله عن أي علاقة له بالعالم، هو عزل له عن خلقه، وقطع للصلات والروابط بينه وبين العالم، والتنزيه أيضاً هو إخفاء لله أو حجبه عن الحضور، لذلك فإن من يفعل ذلك يتهمه ابن عربي بعدم فهم الشرائع وبأنه رغم إيمانه قد كفر من جانب آخر.

ثم أن المُنزِه الذي يعتقد نفسه قد أبعد الله عن مشابهة خلقه هو في الحقيقة لم يفعل ذلك، لأنه إذا كان من أهل الكلام فإن تنزيهه لله لم يخلُ من التشبيه. إن تنزيه الله من خلال القول إن يد الله، هي قدرته أو نعمته، وفق المجاز اللغوي، أو القول إن الاستواء على العرش يعني الاستيلاء، كل ذلك يسميه ابن عربي بالتشبيه المعنوي، لأن المعاني الجديدة التي أعطيت لله لم تغادر دائرة التشبيه، النعمة والاستيلاء والقدرة كلها مستمدة من المملكة الإنسانية، لذلك يقول ابن عربي عن

(1) فصوص الحكم، ج. 1، ص. 68.

هؤلاء أنهم انتقلوا من تشبيه حسي إلى تشبيه معنوي. وأما تنزيه الفلاسفة فهو أيضاً تشبيه، لأن نفي كل صفة عن الله ونفي كل احتمال للكثرة هو تشبيه لله بالأرواح والعقول وبكل شيء غير مادي.

ومثلما أن التنزيه وحده لايمثل فهماً حقيقياً لله وهو إنكار للرسالات السماوية، كذلك التشبيه وحده، هو تقييد لله بمحل واحد من محال ظهوره، وجعله موجوداً مفرداً في العالم. فالتشبيه هو أيضاً تحديد، والله يستحيل عليه الحد، ويستحيل اختصار وجوده في موجود معين، ولذلك فالتشبيه وحده هو جهل بالله وهو نوع من الوثنية التي تعبد الله في أحد صوره، وتحجب لاتناهيه في التعينات.

يسمي ابن عربي هؤلاء الذين لجأوا للتنزيه بالنظار، وهي تسمية تنطبق على المتكلمين والفلاسفة معاً، هم أصحاب النظر العقلي الذين يعتقدون أن الصورة الوحيدة التي يجب فهمها عن الله هي إبعاده عن أي مشابهة، وهذا الموقف بالنسبة لابن عربي لايتفق مع طبيعة فكره هو الذي اعتبر الإنسان صورة لله وبالتالي فالتشبيه أمر أساسي في أي محاول لفهم الله. إن موقف هؤلاء هو ماسيجعل ابن عربي يعتقد ان العقل وحده لايستطيع الوصول للحقيقة، لأن المبدأ الأساسي للعقل هو مبدأ إما، أو، فالله هو إما منزه أو مشبه، وهذا المنطق حسب ابن عربي يؤدي إلى تمزيق الحقيقة إلى أجزاء، ربما إلى نصفها أو وجه واحد منها ولكن بالتأكيد ليست الحقيقة بكليتها.

والشيخ الأكبر لاينكر العقل كلياً، وهذا أمر يجب الانتباه له دائماً في قراءتنا للشيخ، ولكنه ينكر أن يكون الأداة الوحيدة للحقيقة، ويبدو ابن عربي هنا أقرب لفكرة الفهم منه إلى فكرة العقلانية المحضة التي عرفت في زمنه من خلال المشائية الإسلامية.

إن الله منزه عن العالم ومحايث له في الوقت عينه، والعالم هو الله وهو ليس الله، وكل شيء نقوله عنه يجب أن نرفقه بنقيضه، لأن طبيعة الله هي هكذا، إثبات للشيء ونفيه في الوقت عينه. وهو نفسه يفعل ذلك حينما يصف نفسه، بأنه: «**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**»، لقد أثبت بليس مخالفته لأي شيء آخر، وشبّه نفسه بالسمع والبصر، في الوقت عينه، «**قال تعالى ليس كمثله شيء فنفى ثم قال وهو السميع البصير فأثبت، والآية تقتضي عموم الإثبات في عين النفي**»[1].

(1) **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 165 & ج. 2، ص. 537.

إنها الحيرة في النظر للحقيقة، وهي واحدة من أفكار ابن عربي الأساسية، تلك الحيرة التي لاتصاحب فكرة الحقيقة، فحسب، بل رافقت كذلك دارسي ابن عربي من القدماء والمعاصرين الذين حاولوا فهم فكر الشيخ[1].

إن الله الذي يظهر في كل صورة من صور العالم والذي يستحق على أساس هذا الظهور أن يكون مشبهاً، كما فعل هو في وصف نفسه في القرآن، والأحاديث القدسية، هو في الوقت عينه، منسحب من كل صورة، لأن تعينات العالم لايمكن أن تستنفذه، وموجودات العالم لاتستطيع أن تستغرق وجوده. إنه رغم التعين يبقى لا متعيناً وأسماؤه رغم تقيدها تبقى كلية، «**إن للحق في كل خلق ظهوراً، فهو الظاهر في كل مفهوم، وهو الباطن عن كل فهم، إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته: وهو الاسم الظاهر، كما أنه بالمعنى روح ماظهر، فهو الباطن**»[2].

على أساس هذه الرؤية الكونية يجب فهم نظرية ابن عربي في التأويل. والدراسات الحديثة اليوم تصحح ما أشاعه هنري كوربان عن هذه النظرية[3]، وسبّب سوء فهم في الأوساط الأكاديمية وغيرها. لقد حاول كوربان أن يجعل من نظرية ابن عربي في التأويل نظرية مماثلة للثنائية الشائعة حول الظاهر والباطن، بمعنى أن التأويل الحقيقي للقرآن يجب أن يتعدى ظاهر النص من أجل الكشف عن باطنه، مما يجعل من الشيخ رجل باطن لايقبل الظاهر كما هو، وهذا لايتفق مع فكر ابن عربي.

إن الأمر المثير للانتباه هو أن كلمة التأويل ترد عند الشيخ الأكبر في معظم الحالات بمعنى سلبي، على عكس ما هو شائع عنه، وهذا الموقف السلبي من التأويل يترافق عنده مع دفاع صريح عن الظاهر. وغالباً مايربط ابن عربي بين التأويل وبين النظار والحكماء الذين ينزهون الله عن أي مشابهة، كما مر معنا، فالتأويل الذي يطمح إلى التنزيه وفق المبدأ المنطقي إما، أو، لايقبل به الشيخ ويعتبره ليس

---

(1) Robert J. Dobie, **Logos and revelation** (The Catholic University of America Press, 2010), p. 98.

(2) **فصوص الحكم**، ج. 1، ص. 68.

(3) Michel Chodkiewicz, **An Ocean Without Shore**, trans. David Streight (Albany: State University of New York Press, 1993), p. 20 & William Chittick, **The Self-Disclosure of God, Principles of Ibn 'Arabi's Cosmology**, p. xxxix.

فقط عدم فهم للحقيقة بل الأهم أنه تأويل ينكر ماجاء في القرآن والحديث، من وصف الله لنفسه وصفاً تشبيهياً صريحاً.

يعتقد ابن عربي أن فكره ليس سوى امتداد تفسيري للقرآن والحديث، لذلك فإن المفهوم المفتاحي عنده لفهم القرآن هو مفهوم (المُراد الإلهي) أو القصد الإلهي في النص، هذا المراد الذي لم يستطع التأويل العقلي أن يبلغه. ومن الواضح بالنسبة للشيخ أن النص تضمن تنزيهاً وتشبيهاً، لذلك يجب قبول الطرفين وعدم تأويل أحدهما لصالح الآخر. وينتقد الشيخ الأكبر التأويل العقلي عند النظار في هذه النقطة بالتحديد الذين يتهمهم بأنهم لم يهتموا بهذا المُراد القرآني وإنما كانت ممارستهم التأويلية تنطلق من موقف معاكس، هو النظر للقرآن وفق مقاصد المؤول وليس مقاصد النص. «**فما وصف الحق به نفسه في كتابه وعلى لسان رسله مما يجب الإيمان به ولا يقبله العقل بدليله على ظاهره إلا أن تأوله بتأويل بعيد فإيمانه إنما هو بتأويله لا بالخبر. . . والعقلاء أصحاب الأفكار اختلفت مقالاتهم في الله تعالى، على قدر نظرهم، فالإله الذي يُعبد بالعقل مجرداً عن الإيمان كأنه بل هو إله موضوع بحسب ما أعطاه نظر ذلك العقل، فاختلفت حقيقته بالنظر إلى كل عقل، وتقابلت العقول، وكل طائفة من أهل العقول تجهل الأخرى بالله، وإن كانوا من النظار المسلمين المتأولين، فكل طائفة تكفر الأخرى**»[1].

والتأويل العقلي لايُخضع الحقيقة والنص فقط إلى مقولاته ويتجاهل المُراد الحقيقي من الكلام الإلهي، بل يجعل من فهمه للنص فهماً احتمالياً، الأمر الذي يبعده أكثر عن الالتزام بمُراد النص. لأن الممارسة التأويلية من هذا النوع تبحث عن الاحتمالات الراجحة لتأويل الألفاظ، مما يؤدي في كثير من الأحيان إلى تقديم عدة تأويلات للفظ واحد، وربما تحظى كل هذه التأويلات بشرعية كافية على المستوى اللغوي، وبذلك يفقد النص موضوعيته المتمثلة بقصده ومراد واضعه، «**وما بقي النظر إلا في أن هذه الكلمة هل المُراد بها ذلك الوجه أم لا. . . وربما عدلوا إلى وجهتين أو ثلاثة وأكثر على حسب ماتعطيه الكلمة في وضع اللسان. . فإن لم يعرفوا من ذلك الخبر أو الآية عند التأويل في اللسان إلا وجهاً واحداً قصروا الخبر على ذلك الوجه النزيه وقالوا هذا هو. . . وإذا وجدوا له مصرفين فصاعداً صرفوا الخبر أو الآية إلى تلك المصارف، وقالت طائفة من هؤلاء يُحتمل أن يريد كذا، ويُحتمل أن يريد كذا،**

---

(1) **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 218.

وتُعدد وجوه التنزيه، ثم تقول والله أعلم أي ذلك يريد، وطائفة أخرى يقوى عندها وجه ما بقرينة تقطع بها على هذا الوجه وتقصره عليها»(1).

إن العلاقة مع المراد الإلهي هي العلاقة مع الحقيقة كما يفهمها الشيخ الأكبر، وهذه العلاقة لايجب أن يحكمها العقل بقدر مايجب أن يحكمها الفهم، والشيخ صريح في دفاعه عن الفهم ضد التأويل العقلي الذي يمارس تحكماً في النص أكثر من سعيه لفهم هذا النص، **«والتأويل عبارة عما يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله، . . . فهو ينقله من خيال إلى خيال، لأن السامع يتخيله على قدر فهمه، فقد يطابق الخيال الخيال، خيال السامع مع خيال المتكلم، وقد لا يطابق، فإذا طابق سُمي فهماً وإن لم يطابق فليس بفهم»**(2).

من موقع الفهم الذي يعتقد الشيخ أن عليه أن يطابق مُراد المتكلم، ينتقد العقل وأدلته ويبدي خصومته مع التفكير العقلي إذا تجاوز حدوده الخاصة في معرفة الحقيقة، ذلك أن محاولة البرهنة على وجود الله بالعقل هي محاولة لجعل الله مطابقاً لحدود العقل الإنساني، وهو أمر بالنسبة للشيخ فيه الكثير من التجديف والإشراك. إننا نعرف الحق من خلال كشفه لنا عن نفسه فقط، لأننا بدون ذلك سنرغمه على أن يطابق مقولاتنا التي هي أقل حقيقية. فالمسألة بالنسبة لابن عربي هي أن الحق ليس غامضاً بذاته ولا مجهولاً، ولكن طريقتنا في فهمه هي الغامضة، بمعنى أننا نحن من يغطي الله ويحجبه بمقولاتنا وفرضياتنا غير المُختبرة والتي نعتقد أنها يقينية(3).

إن الأمر المؤكد وفق طريقة ابن عربي تلك هو أنه من أجل فهم المراد الحقيقي لله في نصه، يجب علينا أن نأخذ بجدية وصفه لنفسه، ولسنا مضطرين ولا يجب علينا تأويل تلك الصفات التي يشبه الله فيها نفسه بخلقه. وابن عربي يعرف أن موقفه هذا هو موقف قريب من أهل الظاهر، وهو لا يتردد في الإعلان عن قبوله هذا الموقف، أيضاً ضمن حدوده.

إن العالم والإنسان هما موطن أحكام وآثار الصفات الإلهية، هما المواضع التي تتعين بها الصفات وتنتقل بذلك من كونها معقولة وكلية إلى وضعية التقيد في الأشياء

---

(1) **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 89.

(2) **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 454.

(3) R. J. Dobie, **Logos and Revelation**, p. 99.

مع بقائها كلية، فالله قد تجلى في كل مخلوق وكل مفهوم وهو مع ذلك خفي عن الأفهام، إلا لمن يقول إن الكون صورته وهويته[1]، وبالتالي فإنه وفق هذه الرؤية الفلسفية يصبح من المقبول تماماً الاعتراف بتشبيه الله بالخلق، كما يعلن ظاهر النص. يقول ابن عربي: **«كذلك وصف بكثير من صفات المخلوقين من المجيء والإتيان والتجلي للأشياء والحدود والحجب والوجه والعين والأعين واليدين والرضى والكراهة والغضب والفرح والتبشبش، وكل خبر صحيح ورد في كتاب و سنة، والأخبار أكثر من أن تحصى مما لا يقبلها إلا مؤمن بها من غير تأويل»**[2]. وهذا هو معنى الحديث النبوي: **«من عرف نفسه عرف ربه»**.

فقبول النص على ظاهره من غير تأويل هو مدخل لاغنى عنه لفهم الله فهماً حقيقياً، ذلك أن قبولنا لظاهر النص يعني أننا ندرك أن الموجودات في العالم هي مظاهر إلهية، وأن الإنسان هو أكثر المحال الذي تجتمع فيه أسماء الله. رؤية ابن عربي للعالم إذن بقدر ماتعقد مهادنة مع أهل الظاهر بقدر ما تضع هذا الفهم في سياق فلسفي يسترد فيه الإنسان مكانته الكونية التي سعى الشيخ إلى الدفاع عنها في كل كتاباته.

صحيح أن الحقيقة لايمكن فهمها إلا بالتنزيه والتشبيه معاً، ولكن ابن عربي يعتبر أن التشبيه هو أكثر صدقاً وقرباً من هذه الحقيقة من التأويل العقلي، لأن هذا الأخير قد يخطيء وقد يصيب إذا ادعى احتكار الحقيقة، وهو في كل الحالات أمام مغامرات خطرة قد تؤدي، وهي غالباً تؤدي إذا تجاوز العقل حدوده، إلى الابتعاد عن الحق. بينما التشبيه في حدوده صحيح، لأنه مجرد قبول لظاهر النص بوصفه تعبيراً مباشراً عن القصد الإلهي. لذلك فإن عقائد المتأولين في وضع حرج لأنهم لايعلمون على اليقين المُراد الإلهي[3]، بينما عقائد العامة من الناس سليمة لأنهم **«لم يطالعوا شيئاً من علم الكلام ولا عرفوا مذاهب الخصوم، بل ابقاهم الله على صحة الفطرة وهو العلم بوجود الله، وأنهم من معرفة الحق سبحانه وتنزيهه على حكم المعرفة والتنزيه الوارد في ظاهر القرآن وهم فيه.. على صحة وصواب، مالم يتطرق أحد منهم إلى التأويل»**[4].

---

(1) **فصوص الحكم**، ج. 1، ص. 68.

(2) **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 219.

(3) **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 595.

(4) **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 34.

الناس عند ابن عربي ثلاثة أصناف، 1- العامة الذين يسلّمون بظاهر النص ويقبلون التشبيه، وهم بذلك يحافظون على سلامة دينهم، على الأقل بأنهم على يقين من نصف الحقيقة، 2- وصاحب النظر العقلي الذي ينزه الله وفق أدلته الخاصة، والذي يتحمل مسؤولية هذا التنزيه عندما يلقى الله في الآخرة، إما مصيب وإما مخطىء، وهو لايعرف على اليقين فيما إذا كان على حق في نصف الحقيقة الآخر، 3- وأهل الكشف أصحاب القوة الإلهية الذين وهبهم الله المقدرة على إدراك الحق بوجهيها معاً، تنزيهاً وتشبيهاً[1].

كل أصناف البشر يعرفون الله بدرجة معينة وكلهم يقاربون الحقيقة، رغم تفاوت هذه المعرفة. هذه المعرفة رغم اختلاف مستوياتها إلا أنها تمثل التعبير الآخر عن فكر ابن عربي بوصفه فكراً يعترف للبشر كلهم بنصيبهم من الحقيقة، ذلك أن الله خلق الخلق لهذا الهدف، أي من أجل أن يعرفه الناس، فإذا لم تقع هذه المعرفة في العالم، ماكان قد خلقه أصلاً[2].

إن الفهم الحقيقي لمصطلح التأويل عند الشيخ الأكبر هو أقرب لفكرة الفهم، هو تلك القدرة على إدراك الحقيقة بجانبيها، وهو أمر صعب لايقدر عليه إلا هؤلاء الذين كشف الله لهم هذه الحقيقة ووهبهم القدرة على فهمها. وهؤلاء هم الذين قصدهم النص بالراسخين بالعلم، لأن الله يُعلمّهم هذا العلم. ومن أمثلة هؤلاء عمر بن الخطاب وأحمد بن حنبل[3]، وعلي بن أبي طالب، الذي يقول: «**إن الوحي قد**

(1) **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 116 & ج. 1، ص. 34.

(2) **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 132.

(3) **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 200. إن اجتهادات عمر بن الخطاب الجريئة هي السبب في اعتقاد ابن عربي أنه من ينطبق عليه اسم هؤلاء الذين علّمهم الله وكشف لهم عن الحقيقة، ومكّنه من أن يطلع على غوامض العلوم الإلهية التي تبدأ بعد انتهاء النبوة التشريعية كما ينوه الحديث الذي رواه علي بن أبي طالب أعلاه، فعمر هو من قال فيه النبي «ياعمر ما لقيك الشيطان في فج إلا سلك فجاً غير فجك، فدل على عصمته بشهادة المعصوم، والشيطان ما يسلك قط بنا إلا الباطل وهو غير فج عمر بن الخطاب، فما كان عمر يسلك إلا فجاج الحق بالنص. .،ولما كان حمل الحق صعباً قال الرسول ماترك الحق لعمر صديق، يعني في الظاهر والباطن، أما في الظاهر فلعدم الإنصاف وحب الرياسة..واما في الباطن فما ترك الحق لعمر في قلبه صديق، فما كان له تعلق إلا بالله».

انقطع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومابقي بأيدينا إلا أن يرزق الله عبداً فهماً في هذا القرآن»[1].

تقول الآية القرآنية: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ **[آل عمران: 7]**، وابن عربي يأخذ بالتفسير الذي يقول إن الراسخين في العلم معطوفة على الله، فكلاهما، الله والراسخون في العلم يعلمون تأويله. والراسخون هم أهل الكشف الذين يعرفون التأويل الصحيح، ليس بأفكارهم ولكن بقوة وراء طور العقل وهبهم إياها الله، هؤلاء يتعاطفون مع العامة ويعلمون السبب في قبولهم التشبيه ولكنهم يضيفون إليهم التنزيه كما يفهمونه لا كما يفهمه أهل النظر العقلي، فهم بالإضافة للتشبيه متمسكون بـ **«ليس كمثله شيء»**.

إن صعوبة هذه الحقيقة وطبيعة الخطاب العقلي الذي عرفه ابن عربي في عصره هو مايجعله يُعّرف الراسخين بالعلم على هذا الشكل. أهل الكشف هم من يستطيعون إدراك المتضادات والنقائض في وحدة واحدة، الأمرالذي لم يختبره الشيخ في عصره لا في علم الكلام ولا في الفلسفة، لذلك كان لابد من البحث عن نموذج آخر من التفكير ونموذج آخر من الناس يمتلكون مواهب خاصة في اختبار هذا النوع من الحقيقة، وهذا النوع من تأويل القرآن.

إنها حقيقة تقع خارج الثنائيات الحادة التي يذهب فيها العقل إلى الأخذ بطرف من أطرافها على حساب الطرف الآخر، ويقدم لنا الشيخ مثالاً على صعوبة هذه الحقيقة، ثنائيات المركب والبسيط، الوحدة والكثرة، المنقسم وغير المنقسم، التي يجب فهمها مع بعضها وفي وحدة واحدة، على عكس التفكير العقلي التقليدي الذي يبعد أطراف هذه الثنائيات عن بعضها، فيضعها متقابلة في مواجهة بعضها البعض.

إن التأكيد على أن الراسخين في العلم هم أهل الكشف الذين قصدهم الله، لايبدو عند ابن عربي مجرد متابعة تقليدية للتراث الصوفي الإسلامي، بل يتعلق الأمر هنا بمفهوم جديد للحقيقة، ومفهوم آخر لنمط من التفكير غير الذي عرفته الخطابات الإسلامية. إنه نمط يقوم على تجربة الحقيقة ومعاينتها أكثر من كونها ممارسة استبدادية على النص، تسعى إلى إدراج الحقيقة في مقولات محددة.

---

(1) **الفتوحات المكية**، ج. 1، ص. 187.

وابن عربي في تأكيده على المُراد الإلهي كمفتاح لفهم النص لايقصد أبداً أن هناك فهماً واحداً له، إن البدء من المراد الإلهي يفتح احتمالات لا حصر لها في الفهم، ولكن هذه الاحتمالات لاتشبه احتمالات أهل التأويل العقلي الذين يقولون، ربما هذا المراد الإلهي وربما هذا، بل احتمالات يفتحها النص ذاته دون إسقاط مقولاتنا عليه. يقول ابن عربي إن من يقرأ أية آية من القرآن ويفهمها الفهم ذاته مرتين فهو لم يفهم القرآن أبداً، إن كل قراءة تقتضي فهماً جديداً، وبالتالي فإن فهم الحقيقة بوصف هذا الفهم هو إدراك لوحدة المتناقضات، لوحدة التعين واللاتعين، أمر لايمكن قوله مرة واحدة ولا الكشف عنه في تجربة واحدة.

يستخدم ابن عربي لشرح العلاقة بين تعدد تأويلات القرآن وبين الفهم مصطلحاً آخر هو التدبر، فالنص المؤلف من عدة أصناف من الأخبار، مثل العقيدة ووحدة الله، قصص الأنبياء، الأحكام الشرعية.. كلها تخضع لهذا التدبر أو الفهم المتجدد للنص. وعلى القارىء أن يقف كل مرة عند المقروء من أي صنف كان لمنحه حقه من الفهم، وهذا مايسميه «**عين التدبر لآيات القرآن، والفهم فيه، ومتى لم يكن التالي (قارىء القرآن) حاله في تلاوته كما ذكرنا فما نزل في قلبه القرآن**» وهؤلاء هم من قصدهم النبي في حديثه عنهم بأنهم يقرؤون القرآن لايجاوز حناجرهم، أي لايتجاوز فهمهم للقرآن مستوى الخيال، ليصل إلى القلب. ويستخدم ابن عربي في وصف هؤلاء اسم المقلدين أو أصحاب الفهم «**التقليدي**».

يقوم ابن عربي برسم تمييز آخر بين الفهم اللغوي للنص والفهم الحقيقي له، وهو يقوم بهذا التمييز في نفس النص الذي يتحدث فيه عن الفرق بين الفهم التقليدي والفهم المتجدد. إن هؤلاء الذين يعتمدون طريقة الفهم اللغوي للنص يفهمون النص على مستوى المعرفة الحصرية لمعاني الألفاظ وفق مواضعات أهل اللغة، وهؤلاء يختلفون عمن يتجهون إلى قصد الخطاب من أجل الحصول على فهم حقيقي لمُراد صاحبه، ذلك أن الهدف كله من النص هو معرفة قصد المتكلم، وهذ هو مايسميه الشيخ بالفهم. «**واتقوا الله يعلمكم معناه أن يفهمكم الله معاني القرآن فتعلموا مقاصد المتكلم به، لأن فهم كلام المتكلم ما هو بأن يعلم وجوه ماتتضمن تلك الكلمة بطريق الحصر مما تحوي عليه مما تواطأ عليه أهل ذلك اللسان، وإنما الفهم ماقصده المتكلم بذلك الكلام، هل قصد جميع الوجوه التي يتضمنها ذلك الكلام أو بعضها، فينبغي لك أن تفرق بين الفهم للكلام أو الفهم عن المتكلم، وهو المطلوب**»[1].

(1) **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 128.

وهذا يقودنا إلى مفهوم مهم آخر هو مفهوم التدبر. والتدبر كما يفهمه الشيخ هو التفكر الذي يميز الأشياء بعضها عن بعض، إنه نوع من الفكر المخلص الذي يتمكن باستمرار من الإفلات من الحدود المقيدة للفهم والتي يعتقد صاحبها أنه وصل بأحد هذه الحدود إلى الحقيقة.

مفهوم التدبر يعني الممارسة الفكرية التي توصل إلى الفهم من خلال التفصيل وفهم دلالات هذا التفصيل، وابن عربي يعتبر أن فكره كله من هذا النوع، ومفهوم التدبر هو واحد عند الله وعند الإنسان، والله وصف نفسه بأنه المدبر والمفصل. هذا التدبر يصلح لأن يكون ممارسة على النص، ويصلح بالدرجة نفسها لأن يكون ممارسة على العالم، لأن الأمر في النهاية هو فهم دلالات الأشياء، وكل شيء في العالم هو دلالة عليه ودلالة علينا نحن البشر أيضاً. ومن أجل أن يكون هذا التدبر طريقاً صحيحاً نحو الحقيقة فإنه يجب الاعتقاد بأن أوضح دلالة للشيء هي دلالته على نفسه، والعالم والنص لايخرجان عن كونهما أدلة على الله، ومن أجل ذلك قال: «**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم**» حتى يتبين لهم أن ذلك المرئي هو الحق.

«**التدبر من الله هو عين التفكر في المفكرين منا، فالتدبر يميز العالم بعضه عن بعض ومن الله، وبالتفكر عرف العالم ذلك، ودليله الذي فكر فيه هو عين ماشاهده في نفسه ومن غيره. . . إن التدبر مثل الفكر تدبير بلا نظر فأخلص الفكر**». فالتدبر هو شكل آخر من تعريفات الفكر عند ابن عربي، حيث يجب معرفة الوحدة في الاختلاف والكثرة، ذلك أن معرفة العالم على التفصيل ثم معرفة دلالته هو معرفة وحدة المفاهيم المتقابلة، «**كذلك اختلف العالم في المزاج والاعتقاد مع أحديته. . ، ألا تراه قد تسمى (الله) بالمدبر المفصل**»[1].

لذلك كانت الدعوة للتدبر في العالم وفي النص أمراً أساسياً بشرط أن هذا التدبر لايتعدى الدلالة الحقيقية للاسم أو للشيء، فإذا كان المقصود هو النص فيجب معرفة دلالات الأسماء الواردة فيه من أجل إصابة المعنى المقصود، وإذا كان العالم هو المقصود فيجب معرفة دلالات الكثرة الحقيقية على الوحدة. «**وكذلك الآيات التي فيها النظر. . . مثل قوله تعالى أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ومثل قوله أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض، وكذلك ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب**

---

(1) **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 465.

الفيل، وقوله ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل، وكذلك آيات التدبر من هذا الباب، مثل قوله: أفلا يتدبرون القرآن، واجعل بالك إذا ذكر الله شيئاً من ذلك بأي اسم ذكره، لا تتعدى التفكر فيه من حيث ذلك الاسم إذا اردت الإصابة للمعنى المقصود لله»[1].

(1) **الفتوحات المكية**، ج. 2، ص. 230.

الفصل الثاني

1- ابن تيمية: «لايعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم»

ابن تيمية يحتاج أيضاً لأن ننزع عن فهمنا له الأفكار المسبقة المتعلقة بموقفه من تأويل القرآن، فهو مثل الشيخ الأكبر كان ضحية قراءات خاطئة وسوء فهم شديد مازال أتباعه وخصومه يعتقدونه فيه. والأمر الأهم هو درجة التشابه بين الشيخين التي تصل إلى حدود ليست فقط تساعدنا على تصحيح تصوراتنا عن الاثنين، بل إلى درجة تفوق التوقعات المحكومة بالأفكار المسبقة. إننا نعتقد أن هناك مسؤولية كبيرة في سوء الفهم هذا تقع على أتباع الشيخين أنفسهم الذين اقتصر كل منهم في فهم موقف الآخر على آراء شيوخه، هذه الآراء التي كانت معنية في تخطئة الآخر عقيدياً أكثر من أي شيء آخر. إنه من الصعوبة بمكان التعرف على هؤلاء الذين حاولوا قراءة كتب الآخر من مصادرها الأصلية، إذ يبدو أن هذا الأمر لم يحصل، على الاقل على مستوى النصوص المكتوبة في أدبيات المدرستين.

لقد لاحظنا النقاط الأساسية في نظرية التأويل عند ابن عربي التي يجب أن نجملها هنا من أجل الإمساك بحقيقة العلاقة الحميمة بين الشيخين. التأويل عند ابن عربي ليس الكشف عن الباطن بل هو حالة فهم للحقيقة المتمثلة بالله ككل بوجهيه المنزه والمشبه، الوحدة والكثرة، المركب والبسيط، الظاهر والباطن التعين واللاتعين، والظهور والخفاء، وهو الأمر الذي يعكس تصور ابن عربي عن العالم. وظاهر النص التشبيهي صحيح حتى لو أراد المؤول استكمال الظاهر والذهاب إلى باطن النص الذي يكشف عن تنزيه لله بوصفه **«ليس كمثله شيء»**.

بالإضافة لأهمية الظاهر، أكد ابن عربي على المفهوم المفتاحي في فهم النص وهو مُراد النص وقصد المتكلم. إنها الطريقة الأكثر صحة في بلوغ الحقيقة، لأن الحقيقة لاتحصل وفق مفاهيمنا القبلية ولكن وفق ماهي عليه فعلاً.

التأويل الذي مارسه المتكلمون والفلاسفة غير صحيح بوصفه اقتصر على التنزيه وتجاهل ظاهر النص تماماً. وقد كانت الممارسة التأويلية لهؤلاء تقوم على فكرة

البحث عن معاني الألفاظ وفق مواضعات اللغة، الأمر الذي يفتح احتمال وجود أكثر من معنى واحد للفظ، ويؤدي بالتالي إلى موقف غير يقيني من النص، بل موقف خاضع للترجيح ليس أكثر، ترجيح معنى على آخر. وابن عربي يعتقد أن فهم النص أمر ممكن، على أن يكون هذا الفهم قائماً على فكرة قصد المتكلم أو موضوعية النص.

التأويل عند ابن عربي - رغم أن الشيخ يفضل أن يستخدم مصطلح الفهم والتدبر للنص أكثر من استخدام مفهوم التأويل - لايجب أن يبدأ من اعتقادات المؤول المسبقة، ولايجب أن يعرض النص إلى احتمالات متعددة. والشيخ الأكبر يتمسك بشدة بفكرة تعدد أشكال فهم النص بصورة لامتناهية. فالبدء من قصد النص أو مُراد المتكلم مفتوح على أشكال فهم لا حصر لها، فالقرآن هو كلمة الله، والله لامتناه في تجلياته، الأمر الذي يقتضي بالضرورة أن يكون فهم النص متعدداً، لاتتشابه فيه قراءتان.

يؤمن الشيخ الأكبر أيضاً بأن الراسخين في العلم الذين ورد ذكرهم في الآية الشهيرة عن التأويل يشاركون الله في فهم النص، فتصبح الآية عنده: «**لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم**». كما يؤمن أيضاً أن الآيات المتشابهة الوارد ذكرها في الآية السابقة هي موضوع التأويل وهي القابلة لأن تؤول مرات عديدة، لأن تأويلها لايلغي كونها متشابهة وأنها مازالت قابلة لأن تؤول مرة ثانية وثالثة. . . ، بمعنى أن فهم المؤول للآيات المتشابهة لاينهي وضعيتها كآيات متشابهة ولا يجعلها آيات محكمة بعد فك غموضها وتشابهها. على العكس، الآيات المتشابهة تبقى أبداً كذلك، تواجه الراسخين في العلم في كل مرة يقرأونها فيها، «**فالمحكم محكم لايزول والمتشابه متشابه لايزول، (فالتأويل لا) يخرجه عن كونه متشابهاً. . بل هو متشابه على أصله مع العلم بما يؤول إليه في حق كل من له نصيب فيه، فهذه الإحاطة مجهولة. . . فيعطى من هذا المتشابه كل ذي حق حقه، كما أعطى الله كل شيء خلقه من الشبه والاشتراك، . . . . واعلم. . ماثم غيب في نفس الأمر ولا شهود، بل معلومات لانهاية لها. . . فالمفتاح استعدادك للتعلم وقبول العلم، والفتح التعليم، والمفتوح الباب الذي كنت واقفاً فيه**»[1].

من المفاهيم التي يوظفها ابن عربي أيضاً هو مفهوم التدبر بوصفه المرادف

---

(1) **الفتوحات المكية**، ج. 3، ص. 542.

للفهم، وهو مفهوم يقصد فهم القرآن بما يدل على الحقيقة بوجهيها، التفصيل التابع للكثرة، والدلالة التي تؤول إلى الأحد، والتدبر عند الله والإنسان متشابهان، بهذا المعنى.

سنرى في دراستنا لابن تيمية مدى القرابة الفكرية بين الشيخين في هذه المسائل التي تحدد طرق التعامل مع النص، وخصوصاً أن الشيخين ينطلقان من فهم فلسفي متشابه في كيفية تقيد أو تعين الصفات الإلهية في العالم، وفي كون موجودات العالم هي آثار وأحكام لهذه الكليات العامة.

موقف ابن تيمية من تأويل القرآن هو موقف آخر يجب أن يُنظر فيه إلى رأي الشيخ بطريقة تختلف عن الفهم التقليدي له. لقد اقتصرت الدراسات عن الشيخ وقراءات المجتهدين عليه، وكذلك الدراسات الأكاديمية الحديثة على جملة مسبقات فكرية جعلت فكره في تأويل القرآن فكراً لايخرج عن تراث مدرسته الحنبلية بالمعنى الجامد لهذا الانتماء. اشتركت هذه القراءات في تقليص فكر ابن تيمية في التأويل إلى حدود القول إنه مفكر حنبلي ظاهري ذهب مع مدرسته في اعتقادها بأن القرآن يجب فهمه فهماً حرفياً.

يستشهد أصحاب هذه القراءات في اقتباسات لا حصر لها عن تشدد الشيخ في رفض كل أشكال التأويل اللغوي، ورفض الاعتراف بالمجاز بوصفه مفتاح هذا التأويل. والأمرالأكثر إثارة للاهتمام أن خصوم ابن تيمية القدامى والجدد يذهبون في الاتجاه نفسه في اتهامه بأنه حرفي في فهم القرآن، ولكن هذه المرة من أجل إدانته على ذلك انطلاقاً من مواقفهم هم.

عند هذه المسألة بالذات المتعلقة برفض التأويل القائم على فكرة المجاز اللغوي فإن ابن تيمية لن يكون مختلفاً ومستحقاً للنقد أكثر من ابن عربي مثلاً، ولحد ما ابن رشد، بوصفهما أصحاب تصورات جديدة عن التأويل تختلف عن تأويلات المجازات اللغوية.

كان موقف الحنابلة التقليدي مضاداً للفكرين الاعتزالي والأشعري بوصفه فكراً يأخذ بفكرة التأويل اللغوي، وكان الحنابلة يعتقدون أن الآيات القرآنية، وخصوصاً تلك التي تتحدث عن صفات الله الخبرية (التشبيهية) يجب قبولها على ظاهرها، ذلك أن المتحدث (الله) الذي يورد هذه الآيات هو من يصف نفسه، ولا يجوز لنا كبشر أن نذهب في تأويل هذه الآيات بطريقة ربما تحرفنا عن القصد الحقيقي الذي أراده الله من وصفه لنفسه. وبطبيعة الحال فإن إمرار هذه الآيات على ظاهرها لايعني قبول

التشبيه عند الحنابلة، فهذا القبول للظاهر كان مشروطاً برفض كل أشكال التجسيم والتمثيل والتشبيه. فعند القول إن الله يملك يدين ووجه وساق وأنه استوى على العرش فإن هذا لايجب أن يعني بأي حال من الأحوال أن ذلك يشبه أياً من الدلالات المماثلة لنا نحن البشر.

لم يكن موقف الحنابلة موحداً في هذا الإطار، فقد اعتقد البعض أن المعنى الحقيقي لصفات الله الخبرية لايعلمه إلا الله، وهذا الموقف يسمى بالتفويض، أي تفويض أمر معرفة المعنى الحقيقي لهذه الصفات لله فقط. الموقف الآخر قام بعملية فصل بين معنى الصفة التشبيهية وبين معرفة كيفيتها، إننا نعرف أن لله يدين ووجه لأن الله أخبرنا بذلك، ولكننا لانعرف كيفية هذه الصفات طالما أنها لاتشبه بحال الصفات الإنسانية، فكيفية هذه الصفات أمر لايعرفه إلا الله. والأمر الذي لاشك في أن التمييز بين العلم بالشيء من جهة وبين العلم بكيفيته من جهة أخرى شيء يصعب تحديده، لذلك فإن هذه الموقف يضمر بشكل أو بآخر القول إن الإحاطة بكل مايتعلق بهذه الصفات أمر يعود إلى الله فقط وليس لنا.

لقد انتقد ابن تيمية التأويل القائم على المجاز اللغوي، بل أنكر المجاز في اللغة إلا في حالات محددة، ولكنه كان ينطلق دائماً من مبدأ أن الألفاظ وضعت لتدل على الأشياء حقيقة. وبهذا النقد بدا شيخ الإسلام وفياً لتراث مدرسته الحنبلية. وهو لم يقتصر على رفض التأويل اللغوي فقط، على طريقة الحنابلة بل هو من أبرز من صاغ هذا النقد على أسس علمية دقيقة ناقش وفقاً لها الكثير من الآراء المتعلقة بنشأة اللغات والأصوات والألفاظ الدالة على موضوعاتها، وكان ميالاً لرفض القول التقليدي القائل بالتوقيف في اللغة.

ولكن مايجب الانتباه له في فكر الشيخ في التأويل أن رفضه للتأويل القائم على المجاز لم يكن يعني عنده رفض كل تأويل، بل هو رفض لشكل محدد منه. إن ابن عربي قبله مارس نقداً مشابهاً لنقد ابن تيمية، لقد رفض الشيخ الأكبر تأويلات الأشاعرة تلك، واعتبرها قاصرة عن تحقيق التنزيه الإلهي. بل إن الأشاعرة في رأيه لم يغادروا التشبيه أبداً في تأويلاتهم.

وقبل الشيخين، ابن عربي وابن تيمية، كان ابن رشد قد أبدى إنكاراً لهذه التأويلات اللغوية التي اعتقد أنها مارست على النص عملاً أدى إلى انقسام الأمة وتمزقها، وطالب في المقابل بقبول النص على ظاهره من أجل وحدة الدين، على الأقل على مستوى الجمهور. ولكن حتى على مستوى الخاصة فإن تأويل القرآن وفق

ابن رشد يجب أن يتم على أسس مختلفة عن تلك التي مارسها الغزالي ومدرسته القائمة على فكرة المجاز اللغوي.

وعلى الرغم من التشابه الذي يبدو واضحاً، بين موقف ابن رشد وابن عربي من جهة، وموقف المدرسة الظاهرية في المغرب التي تشبه في هذه المسألة جزئياً موقف الحنابلة، من جهة ثانية، إلا أن المفكرين الكبيرين لم يقصدا رفض كل تأويل، ولكنهم لم يجدا في التأويل القائم على المجاز إجابة عن ضرورة فهم النص القرأني فهماً أكثر دقة.

كان نقد ابن عربي للأشاعرة لايهدف فقط إلى إثبات ضعف موقفهم في التأويل، بل كان يريد من زاوية أخرى القول إن صفات الله التشبيهية هي صفات يجب الإيمان بها كما أوردها القرآن، وكما وصف الله بها نفسه، وكان دفاع الشيخ الأكبر عن الصفات الخبرية يهدف للبرهان على أن نظرية التجلي التي تجعل من الصفات الإلهية والإنسانية متشابهة هي نظرية مثبتة في النص.

لقد «**خلق الرحمن الإنسان على صورته**»، وبالتالي لم يعد من الممكن تأويل الصفات الخبرية الإلهية تأويلاً مجازياً ينزهها عن حقيقتها الواقعية، والإنسان بوصفه صورة الله يحمل هذه الصفات على الحقيقة. والأمر لايتوقف عند الحديث النبوي فقط بل إن القرآن الذي يقول إن الله علم آدم الأسماء كلها، يقصد حسب ابن عربي أن الله منح آدم أسمائه وصفاته.

نظرية ابن تيمية في الصفات الإلهية بوصفها المستوى الفلسفي الأهم في إنتاج العالم، لم تكن بعيدة عن موقف ابن عربي وأساسياته في نظرية التجلي. فصفات الله عند شيخ الإسلام هي أمور معقولة، يسميها بالأجناس والأنواع، وهي تتقيد على مرحلتين، واحدة داخل الذات الإلهية وواحدة خارج الذات، وبالتالي فإن مايحمله الإنسان من صفات هي ذاتها الصفات الإلهية وقد تعينت.

لم يكن ابن تيمية يريد القول إن الإنسان هو مرآة الله والمحل الذي اجتمعت فيه الصفات الإلهية بالطريقة التي يعتقد بها ابن عربي، رغم أن نظريته في الخلق وقبوله للنصوص ذاتها التي اعتمدها ابن عربي في هذا الشأن تخوله منح هذه المكانة للإنسان، ولكن ماكان يريد قوله إن الموجودات مختلفة عن بعضها بصفاتها، والصفات رغم أنها تنتسب لعدة أشياء انتساباً متساوياً تقتضيه قضية الحكم: الله عالم، الإنسان عالم، إلا أن مقاديرها مختلفة في كل موجود. هناك قدر من التشابه بين الصفات، ولكن هذا التشابه لايقتضي أي مماثلة بين الموجودات التي تحمل

الصفة نفسها، ولكن يعني أن هناك قدراً محدداً من الاشتراك بينها. هذا القدر من الاشتراك تنطبق عليه الأسماء المتواطئة التي تجعل الشيئين يشتركان بالصفة نفسها ويختلفان بمقدار وجودها فيهم، مثل لفظ (أبيض) الذي نطلقه على بياض الثلج وبياض العاج، رغم أن البياضين مختلفان في الدرجة، «**والأسماء المشككة هي متواطئة باعتبار القدر المشترك. . . .فإذا كان كذلك فلا بد من إثبات قدر مشترك كلي وهو المسمى المتواطئة العامة، وهذا لايكون مطلقاً إلا في الذهن. . .ولا بد من إثبات التفاضل وهو مدلول المشككة. . .ولا بد من إثبات خاصية الرب التي يتميز بها هما سواه**»[1].

ابن تيمية كان صريحاً في القول إن صفات الله الكلية قد تقيدت في الإنسان وأن هناك قدراً عاماً من التشابه بين صفات الله وصفات الإنسان. الله موجود والإنسان موجود، الله حي والإنسان حي، الله عالم والإنسان عالم. . .وعشرات الصفات الأخرى التي يتشارك فيها الطرفان، وهذا ماتقتضيه نظرية الخلق التيمية بالضرورة، فالصفات الإلهية هي كليات تقيدت في موجودات العالم، ومنها الإنسان.

يقول ابن تيمية: «**العلم يمكن تقسيمه إلى العلم القديم والعلم المحدث، فلفظ العلم عام فيهما متناول لهما بطريق الحقيقة و كذلك إذا قيل الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث وواجب وممكن، كذلك إذا قيل في الاستواء تنقسم إلى استواء الخالق واستواء المخلوق، وكذلك إذا قيل الإرادة والرحمة والمحبة تنقسم إلى إرادة الله ومحبته ورحمته وإرادة العبد ومحبته ورحمته. فمن ظن أن الحقيقة إنما تتناول صفة العبد المخلوق والمحدثة دون صفة الخالق كان في غاية الجهل**»[2]. إذن من الضروري القول إن صفات الله وصفات الإنسان تحمل على كليهما حقيقة.

إذن فإن قبول ابن تيمية للصفات الخبرية التشبيهية ورفضه فهمها وفق نظرية المجاز لم يكن مجرد تكرار لرأي مدرسته في هذا الأمر، ولكنه كان إعادة توظيف للموقف نفسه بطريقة مختلفة. لقد أصبح الأمر بالنسبة إليه موقفاً فلسفياً من العالم، يوجب فهم الإنسان فهماً واقعياً بوصفه موجوداً يتصف بصفاته الخاصة التي تدل عليه ألفاظنا اللغوية، وهو ذاته الموقف الذي يوجب بالضرورة القول إن هذه الصفات التي تقيدت بالإنسان هي ذاتها صفات الله.

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 9، ص. 146.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 3، ص. 200.

إن الله قد استوى على العرش وله يد وساق ووجه وينزل إلى السماء الدنيا . . .كلها صفات حقيقية نعرف معناها ولكن لا نعرف كيفياتها، اي لا نعرف كيف هي صفة الله في يده وفي نزوله وفي علمه وفي وجهه. . . .، فمعرفتنا البشرية تستطيع فهم هذه الصفات وتستطيع الإحاطة بها في المعرفة ولكننا لا نعرف كيفيتها تماماً.

إن المسألة هنا هي مسألة لغة، فالألفاظ تستخدم للدلالة على أشياء تتشابه فيما بينها وإن كنا لا نعرف الصفات تماماً ولا نعرف كل مايتعلق بالموضوعات التي تنطبق عليها هذه الألفاظ. يعتمد ابن تيمية على القول الذي ينسب أحياناً إلى أم سلمة[1] وأحياناً إلى مالك ابن أنس الذي ينص على أن استواء الله على العرش معلوم ولكن الكيف مجهول، فهو يميز بين الجانبين: معرفة الشيء من جهة وكيفيته من جهة أخرى. ونحن البشر نعرف كل شيء عن عالم الغيب ولكن لانعرف كيفيته، إننا نعلم أن الله عالم، أي نعلم قدراً محدداً من هذ العلم، ونعرف أن هذا العلم هو علم بالصور، وأنه علم فعّال، وأن هذه الصور أحدثها الله في ذاته وفق أزلية الفاعلية الإلهية.

ولكن أكثر ماينطلق عليه هذا الفصل بين العلم بالشيء والجهل بكيفيته هو الصفات التشبيهية، مثل استواء الله على العرش، هذا الاستواء معلوم بالنسبة لنا، أي أننا نعرف من لفظ الاستواء، أنه علو على الشيء واعتدال فوقه. ولكن لانعلم أكثر من ذلك، بمعنى أنه من حقنا أن نعرف ولكن لايجب أن تؤدي هذا المعرفة إلى التمثيل.

إن كل شيء ينتمي لعالم الغيب هو مجهول الكيفية، الحشر الأخروي، الحساب، القيامة، الميزان، الصراط. . . .، لايجوز تمثيل هذه الاشياء بعالمنا الأرضي وهي بعيدة عن هذا التمثيل، بينما نمتلك نحن البشر العلم بأن هذه الاشياء موجودة وفق درجة معينة من العلم.

ساهمت نظرية العلم بالغيب والجهل بكيفيته في أنها فتحت مساحة للإنسان في معرفة هذا الغيب ومنحت الإنسان الحق بالمعرفة، وجعلته يشارك الله في هذه المعرفة، ومن جهة ثانية أبقت الأخرويات غير خاضعة للتمثيل الحسي الذي نشاهده في عالمنا. وبذلك حافظت على الأخرويات بعيداً عن الفهم التقلييدي التمثيلي المحافظ الذي أراد تصويرها وكأنها وقائع أرضية.

---

(1) **مجموع الفتاوى**، ج. 3، ص 261.

لم يكن ابن تيمية في رفضه لنظرية المجاز مفكراً تقليدياً يطمح إلى إجراء النص على ظاهره، فهو نفسه انتقد الموقف الحرفي في فهم القرآن والفهم الظاهري له، بل كان مفكراً يريد ان يوظف تصور مدرسته بعد تعميقها العلمي غير التقليدي في تصور فلسفي عن العالم، كما فعل ابن عربي قبله.

موقف ابن تيمية من التأويل يصعب فصله عن نظريته في الصفات الإلهية بوصفها كليات تتعين في الأشياء. إن مايحمله الإنسان من صفات ليست سوى آثار وأحكام الصفات الإلهية ذاتها. فابن تيمية بالتالي يستند في رفض نظرية المجاز على تراث مفكرين كبار، ويضعها في سياق فلسفي يرسم صورة عن كيفية خلق العالم.

ويجب أن ننتبه أن رفض التأويل المجازي عند ابن تيمية هو رفض يضمر طرح نظرية بديلة في التأويل أكثر عمقاً وأبعد في نتائجها الفلسفية من التأويل المجازي.

التأويل عند شيخ الإسلام يقابل معنيين رئيسين في القرآن: الأول هو الإنباء عن أمر وقع في الماضي أو سيقع في المستقبل، وهو شيء يشبه تأويل الحلم الذي يستيقظ صاحبه ليتوقع حدوث ما قد حلم به. وهو أمر تؤكده الكثير من الآيات القرآنية التي قصدت هذا النوع من التأويل المتعلق بأحداث وقعت أو ستقع. التأويل الثاني، هو التأويل المتعلق بفهم معنى الخطاب. هذ الاختلاف بين التأويلين يعطيه ابن تيمية أسماء أخرى مثل: تأويل الفعل، المرتبط بالوقائع الخارجية، وتأويل القول المرتبط بمعنى الخطاب.

التأويل الأول، تأويل الفعل، هو المتعلق بالحقائق الموجودة في الخارج، مثل وقت الساعة، وأشراطها وكيفية الحساب والميزان والحوض والثواب والعقاب. .[1]، ويسمي الآيات التي وردت في هذا السياق بأنها آيات تخبر عن شيء ما، والتأويل هنا يعني تحقق هذا الإخبار ووجود المُخبَر عنه الذي ورد في الخبر. لقد أخبر الله عن وقوع أشياء كثيرة، منها الساعة، ومنها الوعد والوعيد. والآيات القرآنية التي تشير إلى هذا النوع من وقوع المُخبَر عنه في الأخبار يسمى تأويلاً، مثل: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ﴾ [الأعراف: 53]، والمقصود هنا حسب ابن تيمية، وقوع الساعة، الذي لايعلم وقته إلا الله، وليس المقصود هنا بأي حال، معرفة معنى القرآن، كما يعتقد الكثير من المسلمين. هنا التأويل يعني مايؤول إليه الشيء، أي مايقع من وقائع خارجية تم الإخبار عنها.

---

(1) ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، ص. 230.

هذا التأويل يختلف عن تأويل الخطاب كنص له معنى، فهذا النوع الثاني من التأويل متاح للبشر معرفته، بل هم مدعوون في القرآن إلى تدبره أي تأويله، فالقرآن ليس فيه شيء على مستوى الخطاب اللغوي لايمكن معرفة معناه. وعندما يقرر ابن تيمية رأيه هذا فهو يعرف أنه يقف في مواجهة الكثير من الآراء التقليدية التي شاعت في العقل الإسلامي والتي تنص على أن القرآن يحوي الكثير من الآيات المتشابهة (غير الواضحة بذاتها) والتي لايعلمها إلا الله.

إن تعريف التأويل الذي يتناول معنى النص، هو عند الشيخ، الكشف عن مراد الخطاب، أو الكشف عن معناه. وإذا كان من الممكن تعريف التفسير بالطريقة نفسها، على أنه الكشف عن المعنى فإن التفسير والتأويل يصبح لهما المعنى نفسه.

إن الآية القرآنية الشهيرة التي تقول: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: 7]

تحتل هذه الآية القرآنية مكاناً بالغ الأهمية في الوعي الإسلامي، لأنها تحدد موقع كل فرقة من القرآن. وبناء على هذه الآية أصبح الرأي الذي يقسم القرآن إلى قسمين، آيات مُحكمة، مفهومة وواضحة بذاتها، وآيات متشابهة، لايمكن معرفة معناها إلا وفق قرائن خارجية، من أهم المفاتيح في فهم القرآن تفسيراً أو تأويلاً. وقد اتفق الكثير من المتكلمين المبكرين على أن الآيات المتشابهة يجوز تأويلها على ضوء الآيات المُحكمة[1]. ولكنهم اختلفوا من جهة أخرى، في تحديد المتشابه والمحكم، فاعتقدت المعتزلة مثلاً أن المحكم هو كل مايشير إلى تنزيه الله تنزيهاً تاماً يبعده عن أي مشابهة مع خلقه، أما الآيات المتشابهة فهي التي تحمل معنى المشابهة، ومن الضروري تأويل المتشابه وفق المحكم وعلى ضوئه[2]. على العكس من ذلك فقد اعتقد هشام بن الحكم رأياً معاكساً، فقال إن المحكم هي الآيات التي تحمل معنى التشابه، والمتشابه هي الآيات التي تخبر باختلاف الله مثل: «**ليس كمثله**

---

(1) جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق، فواز زمرلي (بيروت: دار الكتاب العربي، 2003)، ص. 480-1.

(2) عبد الجبار الهمذاني، **متشابه القرآن**، 2 ج، تحقيق، عدنان زرزور (القاهرة: دار التراث، دون تاريخ)، ج. 1، ص ص. 28-30

شيء»، ومن الواجب بالنسبة له تأويل آيات التنزيه غير الواضحة بذاتها على ضوء الآيات المتشابهة الواضحة في رأيه التي تخبر عن وجود أعضاء لله[1].

الرأي الأكثر محافظة الذي رفض تأويلات المتكلمين سيُعد أن الآية القرآنية المذكورة تقصد بوضوح أن التأويل غير جائز وأن المؤول هو من قصده القرآن بعبارة: الذين في قلوبهم زيغ ويبتغون الفتنة، وبالتالي فإن ساحة الصراع الفكري في الإسلام ستجعل من هؤلاء الخصوم للمتكلمين ولأي تفكير عقلي، خصوم لكل تأويل في الإسلام، وسيصلون إلى نتائج سيُقدر لها أن تسيطر على دائرة واسعة من الوعي الإسلامي، وهي أن التأويل أمر غير جائز بأي شكل من الأشكال، وأن هؤلاء المؤولين زائغون ويبتغون الفتنة وربما كفار أيضاً. وبالتالي فإن المتشابه حسب هؤلاء، **«مما لايعلمه إلى الله، وأن الخوض فيه مذموم»**[2].

إن الآيات المتشابهة التي ورد ذكرها في الآية تصبح وفق هذا الفهم من النوع الذي لايعلمه إلا الله، وإن الله لايكشف لنا عن هذا المعنى إلا في الآخرة، وفق فهمهم للآية القرآنية التي تقول: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ﴾ [الأعراف: 53]، حيث الآخرة هي الإجابة الإلهية عن التأويل الحقيقي للقرآن كنص لغوي.

هذا الموقف الذي يرفض أي تأويل ويعتقد أن الله فقط هو من يعرف المعنى الحقيقي للآيات المتشابهة، هو ماسُيعرف عنه باسم موقف التفويض أو الوقوف، أي تفويض أمر معنى الآيات المتشابهة إلى الله دون غيره[3]. وهذا الموقف بالتحديد ما سيركز ابن تيمية كل موقفه النقدي ضده.

---

(1) أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق، هلموت ريتر، (فيسبادن: فرانز شنايدر، 1980) ص ص. 207-11.

(2) السيوطي، **الإتقان**، ص. 479.

(3) يقول موفق الدين بن قدامة المقدسي (ت. 620 هـ)، وهو حنبلي عاش في دمشق، يُعتبر ابن تيمية من تلامذته غير المباشرين، عن آيات الصفات بأنه من غير الجائز تأويلها «بما يخالف ظاهرها، ولاتشبيه بصفات المخلوقين المحدثين، بل أمرّوها كما جاءت، وردوا علمها إلى قائلها، ومعناها إلى المتكلم بها»! ذم التأويل، (الشارقة: دار الفتح، 1994)، ص. 9.

ويقول عبد الله الأنصاري الهروي (ت. 481 هـ)، «فالواجب الوقوف عند المستبهم منه، من أجل ذلك أثنى الله عز وجل على الراسخين في العلم بأنهم إذا افضى ببعضهم الأمر إلى ماجهلوه، آمنوا به ووكلوه إلى الله عز وجل، ومن أجل ذلك ذم الله عز وجل للغالين في طلب مازوى عنهم علمه وطوى عنهم خبره فقال «وأما الذين في قلوبهم زيغ»! ذم الكلام، تحقيق، =

يسير ابن تيمية على خطى المؤولين الكبار في الإسلام في فهم معنى الآية السابقة، وسيعتبر أن الراسخين في العلم معطوفة على الله، الأمر الذي سيجعل الطرفين، الله والعلماء يعرفون تأويل الآيات المتشابهة. هذا الموقف هو موقف ابن رشد وموقف ابن عربي. بل يمكن القول إن موقف ابن تيمية أكثر طموحاً من موقف ابن عربي، فقد حاول الشيخ الأكبر أن يخفف من مشاركة الراسخين في العلم لله في المعرفة من خلال القول إن الراسخين هم من يعلمهم الله ويكشف لهم بإرادته عن علمه، في حين أن ابن تيمية لم يضع شرطاً كهذا، وكان أكثر واقعية في القول إن الراسخين في العلم هم بشر يمتلكون القدرة على المعرفة وفق شروط هذه المعرفة الأرضية.

ليس هناك من تفويض وليس هناك من آيات في القرآن لايعلمها البشر، ولو كان هذا الأمر صحيحاً، أي أن هناك من الآيات المتشابهة التي لايعلمها إلا الله لكانت رسالة الإسلام فاقدة لأهم مقوماتها، وهي الوضوح والبيان. إذ كيف يمكن لنا أن نقبل أن الرسول كان يخبر أصحابه بالوحي وهو لايعرف معنى مايقول، وأن الصحابة كانوا يسمعون مالا يفهمونه، وكيف لنا أن نعتقد أن الله يوحي بآيات لايفهمها البشر، وأي حكمة من ذلك، «**فأي فضيلة في المتشابه حتى يستأثر الله بعلم معناه**»؟[1]

وابن تيمية يدرك تماماً أن موقفه من الراسخين في العلم يختلف عن موقف الكثير من الفرق الإسلامية، ومنهم بعض أهل السنة أيضاً الذين اعتقدوا «**أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف معاني ما أُنزل عليه من القرآن كآيات الصفات... وهؤلاء مساكين لما رأوا المشهور عن جمهور السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان أن الوقف التام عند قوله: «وما يعلم تأويله إلا الله»**».

وفي الحقيقة فإن جمهور السلف قد وقف فعلاً عند «**إلا الله**»، وابن تيمية يذكر

= سميح غنيم، (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994)، ص. 266. موقف الهروي هذا لن يتردد في الذهاب إلى أقصى مدى ممكن في تجريم من يمارس التأويل، حتى لو طال الأمر شركائه من أهل السنة كالأشعرية الذين يحشد كل الأقوال الممكنة ضدهم، بما في ذلك من يقول ان الأشعرية ليسوا بمسلمين ولا بأهل كتاب، ولا يثبتون في الأرض كتاب الله، وكذلك قول من يقول عنهم بالزنادقة، ومن يلعنهم .**ذم الكلام**، ص ص. 280-1.

(1) **تفسير سورة الإخلاص**، ص. 259.

ذلك، ويذكر أسماء الصحابة والتابعين، كعبد الله بن مسعود مثلاً الذين اعتقدوا أن الراسخين في العلم لايعلمون تأويل القرآن وأنهم يقولون: **«آمنا به كل من عند ربنا»**. ولكن ماكان يقصده هؤلاء برأي ابن تيمية هو التأويل الأول، تأويل الأفعال وما أخبر به الله من أنه سيكون واقعاً، وليس التأويل بمعنى فهم القرآن كخطاب. ويضيف ابن تيمية من أننا إذا لم نفهم الأمور على هذه الحال فإننا سنواجه تناقضات كثيرة تؤكدها روايات أخرى معاكسة، منها قول ابن عباس مثلاً: **«أنا من الراسخين في العلم، الذين يعلمون تأويله»**، وإن الرسول نفسه كان يدعو له **«اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل»**.

أيضاً ابن مسعود نفسه كان يقول: **«ما من آية في كتاب الله إلا وأنا أعلم فيماذا أنزلت»**. فالقرآن كخطاب اتفق السلف على إمكانية معرفته، وفق ابن تيمية. **«وسائر القرآن خبر عن الله واسمائه وصفاته، أو عن اليوم الآخر والجنة والنار، أو عن القصص وعاقبة أهل الإيمان، وعاقبة أهل الكفر، فإن كان هذا هو المتشابه الذي لايعلم معناه إلا الله، فجمهور القرآن لايعرف أحد معناه، لا الرسول ولا أحد من الأمة، ومعلوم أن هذه مكابرة ظاهرة»**[1].

يستخدم ابن تيمية أيضاً في هذا السياق مصطلح (التدبر)، الكلمة التي وردت في القرآن مرات عديدة بمعنى دعوي، أي دعوة من الله لجمهور المؤمنين أن يفعلوا. والتدبر هو بشكل من الأشكال مرادف للتأويل، وهو دعوة تهدف إلى فهم القرآن كله وليس لجزء واحد منه، **«إن الله قد أمر بتدبر القرآن مطلقاً ولم يستثن منه شيئاً لايُتدَبر، ولا قال: لا تدبروا المتشابه، والتدبر بدون الفهم ممتنع،... فإن الله لم يميز المتشابه بحد ظاهر حتى يُجتنب تدبره»**[2].

ومن المعروف أيضاً أنه لايوجد في القرآن آية إلا وقد تكلم بها الصحابة والتابعون، الأمر الذي يدل على أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير المتشابه. أما القول إن المتشابه لايعلمه إلا الله، لا ملك ولا رسول ولا عالم، فهذا خلاف إجماع المسلمين في متشابه الأمر والنهي.

إذن من الصعب القول، حسب ابن تيمية، إن وقوف الصحابة والتابعين عند **«إلا الله»** يعني أنهم يقصدون تأويل الخطاب بمعنى فهمه،، بل على العكس فإن كل الشواهد الأخرى تثبت أن معرفة معنى القرآن كله كان متاحاً للعارفين به. **«فإن قيل:**

---

(1) **تفسير سورة الإخلاص**، ص. 263.

(2) سابق، ص. 258.

فأكثر السلف على أن الراسخين في العلم لايعلمون التأويل، وكذلك أكثر أهل اللغة. يروى هذا عن ابن مسعود، وأبي بن كعب، وابن عباس، وعروة، وقتادة، وعمر بن عبد العزيز، والفراء، وأبي عبيد، وابن الأنباري. . . . فيقال قول القائل: إن اكثر السلف على هذا: قول بلا علم، فإنه لم يثبت عن أحد من الصحابة أنه قال ان الراسخين في العلم لايعلمون تأويل المتشابه»[1].

ولو كان الخيار بين القول إن الرسول كان لايعلم معنى المتشابه من القرآن وبين أن يقال: الراسخون في العلم يعلمون تأويله، كان إثبات معرفة التأويل أفضل من إنكار معرفة الرسول للقرآن.

ولا يقتصر ابن تيمية في إصلاح الفهم الشائع عن الصحابة والسلف وعن إيضاح حقيقة موقفهم، بل هو يمارس كذلك نقداً صريحاً ضد بعض أهل السنة والحنابلة أبناء مدرسته الذين اعتقدوا أن المتشابه لايعلم تأويله إلا الله. فبعض المتتسبين لأهل السنة «**بغير خبرة تامة بها، وبما يخالفها ظنوا أن المتشابه لايعلم معناه إلا الله**»، وكانوا يقولون «**إن النصوص تجري على ظواهرها ويرفضون أي تأويل يخالف الظاهر**». هؤلاء من أهل السنة وقعوا في تناقض حينما اعتقدوا بظاهر النص فقط، من جهة، واعتقدوا في الوقت نفسه أن هناك تأويلاً للقرآن يخالف الظاهر ولايعلمه إلا الله، من جهة أخرى، «**فكيف يكون له تأويل يخالف الظاهر، وقد قرر معناه الظاهر، وهذا مما أنكره عليهم مناظروهم، حتى أنكر ذلك ابن عقيل على شيخه القاضي أبى يعلى**»[2].
ولايتوقف ابن تيمية في نقده لشيخ حنبلي كبير كأبي يعلى بل يتناول جمهور الحنابلة، الذين اتخذوا موقفاً مماثلاً. فقد اعتقد المنتسبون إلى السنة من الحنابلة أن العبارة التي وردت عن أحمد بن حنبل «**ولا كيف ولا معنى**»، قد قصد بها أننا لانعرف معنى آيات الصفات، وكانوا مخطئين في هذا الفهم. لأن ابن حنبل قد قال ذلك حسب ابن تيمية وهو في معرض رده على المؤولة من الجهمية الذين يؤولون القرآن على غير تأويله، وهو لايقصد أن تأويل القرآن والمتشابه منه بالتحديد أمر غير ممكن. فالحنابلة قد بالغوا في الإثبات (إثبات الصفات)، وبالغوا في الجمود، وكانوا ينقلون عن أحمد أقوالاً لم يفهموا معناها، حسب قول ابن تيمية[3].

---

(1) سابق، ص ص. 267-8.

(2) سابق، ص. 275.

(3) سابق، 216-7.

يبرر ابن تيمية رفض بعض أهل السنة للتأويل بأنه جاء بسبب اعتقادهم أن التأويل له معنى واحد، وهو المعنى اللغوي القائم على المجاز. وطالما أن هذا النوع من التأويل قد مارسته فرق ابتعدت بهذه التأويلات عن المقاصد القرآنية، ظن هؤلاء من أهل السنة الذين ينتسبون إليها بدون خبرة أن التأويل غير جائز. إن نقد هؤلاء للتأويل الشائع أمر صحيح ولكن رفضهم لكل تأويل أمر خاطىء، «**فالإنسان لايبني قصراً ويهدم مصراً**»[1].

هذا الأمر يعني عند ابن تيمية أن التأويل له أكثر من شكل واحد، ويعني ضمناً أيضاً أنه لو عرف أهل السنة أن هناك أشكالاً أخرى من التأويل الذي يبقى وفياً لمقاصد النص لما كانوا رفضوه.

إذن ماهو التأويل الذي قصدت فيه الآية القرآنية أن الله والراسخين في العلم يعلمونه؟ وكيف يكون التأويل وفياً لمقاصد الخطاب أو مخالفاً له؟ وماهي شروط التأويل الصحيح حسب فهم ابن تيمية له؟

التأويل هو الكشف عن معنى الخطاب، وهذا الكشف يجب أن يعتمد قصد الخطاب أو مُراده. وإذا كان محكم القرآن يكشف عن نفسه بنفسه فإن المتشابه هو موضوع التدبر الذي يجب أن يكشف الراسخون في العلم عن معناه، وليس هناك من شيء في القرآن لايستطيع البشر معرفته، ولاشيء يمكن تفويض أمر فهمه لله على مستوى الخطاب، حسب ابن تيمية[2].

المطلوب في التأويل بوصفه كشفاً عن المعنى، كما يفهمه ابن تيمية، البدء من مُراد الخطاب ثم صياغة المفاهيم المتعلقة بهذا المُراد، على عكس التأويلات التي كانت شائعة والتي تبدأ مشروعها في التأويل من مفاهيم مسبقة ثم تحاول البحث عن النصوص التي توافق هذه المفاهيم. هذه الطريقة في التأويل تضيع موضوعية الخطاب وتجعله تابعاً لرؤية المؤول وبرنامجه العقلي، وخاضعاً لمفاهيمه التي يجب أن يتلون الخطاب بلونها. يقول ابن تيمية في نقد هذا التأويل: «**وطريق أهل الضلال والبدع بالعكس، يجعلون الألفاظ التي أحدثوها ومعانيها هي الأصل، ويجعلون ماقاله الله ورسوله تبعاً لهم، فيردونها بالتأويل والتحريف إلى معانيها، ويقولون: نحن نفسر**

---

(1) تفسير سورة الإخلاص، ص. 282.

(2) تفسير سورة الإخلاص، ص. 225.

القرآن بالعقل واللغة، يعنون أنهم يعتقدون معنى بعقلهم ورأيهم»[1]. هذه الطريقة في التأويل غير صحيحة، وهي التي كانت السبب في رفض البعض لكل تأويل دون تميز.

إن قصد النص هو أمر موضوعي لايمكن أن نجعله نسبياً خاضعاً لميولنا في الفهم، وفي الوقت نفسه فإن موضوعية النص لاتعني بأي حال إلغاء دورنا كبشر في فهمه وتأويله، ولكن لايجب على هذا الفهم أن يجعل من النص مناسبة لما نريد أن نسقطه عليه من مفاهيم خاصة.

أما بالنسبة لمُراد النص فإن هذا المراد يمكن الكشف عنه من النص ذاته، أو من الحديث النبوي أو الصحابة والتابعين الذين يوثق برأيهم في القرآن. والأمر البالغ الأهمية هنا هو أن التأكيد على مراد النص وموضوعيته لاتعني أن القرآن له تأويل واحد، فابن تيمية لايبدو أبداً أنه دافع عن رأي كهذا. إن شرط البدء من النص لايلغي تعدد أشكال التأويل التي من الممكن لهذا النص أن يزودنا إياها.

إن القرآن ذاته قادر أن يكون مصدراً لأكثر من تأويل واحد، يقول الشيخ بدون مواربة، مدافعاً عن رأي من يعتقد أنه قال بهذا التعدد: «**والشافعي قال: المحكم: مالم يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتمل من التأويل وجوهاً، وكذلك قال الإمام أحمد، وكذلك قال ابن الأنباري: المحكم: مالم يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه: الذي تعتوره التأويلات، فيقال حينئذ فجميع الأمة سلفها وخلفها يتكلمون في معاني القرآن التي تحتمل التأويلات. . . . والأئمة كالشافعي واحمد ومن قبلهم يتكلمون فيما يحتمل معاني، ويرجحون بعضها على بعض بالأدلة في جميع مسائل العلم الأصولية والفروعية»**[2].

الالتزام إذن بمراد النص لن يحد من هذا النص في الكشف عن أكثر من فهم واحد وأكثر من تأويل واحد، والأمر يبقى مفتوحاً على ممكنات متعددة يحويها النص لمن يجعل من فكرة التقدم الفكري للأمة أمراً مرهوناً بتعدد تأويلات النص.

1-2- ابن تيمية والمجاز اللغوي

نظرية المجاز وفق الحقيقة التاريخية، ووفق ابن تيمية ظهرت في القرن الرابع

---

(1) سابق، ص. 209.

(2) سابق، سورة الإخلاص، ص ص. 280-1.

الهجري، وقبل ذلك لم يكن للمجاز هذه الأهمية التي سيشغلها لاحقاً إلا بشكل مبعثر. **«لم ينطق بهذا أحد من السلف والأئمة ولم يُعرف لفظ المجاز في كلام أحد من الأئمة إلا في كلام أحمد.. . وأول من قال ذلك مطلقاً أبو عبيدة معمر بن المثنى[1] في كتابه الذي صنفه في مجاز القرآن. ثم إن هذا كان معناه عند الأولين مما يجوز في اللغة ويسوغ فهو مشتق من الجواز . . . وكثير من المتأخرين جعله من الجواز الذي هو العبور من معنى المجاز»**[2].

لكن لو عدنا إلى حقيقة اللغة كما يفهمها ابن تيمية، فإنه من الممكن القول **«إن الأصل في الكلام هو فهم مراد المتكلم سواء كان لفظه يدل على المعنى وهو الحقيقة أو لا يدل إلا مع القرينة وهو المجاز»**، ولكن لايجوز أن يضع أحدهم مجازه الخاص ثم يحمل كلام الله ورسوله عليه، أو يحمل عليه أي كلام قد قيل قبله[3]. وإن أكثر الكلام هو على الحقيقة، كما وضع اللفظ ليدل على موضوع محدد.

إن المبالغة في أمر المجاز واعتباره القسم الثاني من اللغة، أو حسب ابن جني اعتبار اللغة كلها مجاز[4]، أمر لايقبله ابن تيمية، لأن اللغة في الأصل وضعت لتدل على موضوعاتها على الحقيقة، ولكن مع ذلك فإنكار المجاز بالكلية أمر لايقبله الشيخ كذلك، بل إن المجاز موجود ولكن على شرط فهمه بحدوده الوظيفية فقط.

هناك شروط يضعها الشيخ للاعتراف بالمجاز، يقول في هذا الشأن: **«لاشك أن الرجوع في الكلام الوارد عن الحقيقة والظاهر المعهود إلى المجاز إنما يكون بأحد ثلاثة أشياء»**:

1- أن يعترض على الحقيقة مانع يمنع من إجرائها على ظاهر الخطاب، 2- أن

---

(1) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى، ولد سنة 110 هجري، وتوفي بين سنتي 209 و 213 هجري، حسب محقق كتابه فؤاد سزكين الصادر عن مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1954. كتب كتابه الشهير (**مجاز القرآن**) ناقش فيه بتوسع كبير فكرة المجاز اللغوي ودرس الأساليب البلاغية القرآنية. أبو عبيدة مولى من أصل يهودي. امتاز عن معاصريه بالحرية في فهم النصوص وفي خروجه عن قواعد مدرستي وهما البصرة والكوفة اللغويتين في طور التكوين. اهتم ابو عبيدة بالجانب اللغوي في القرآن وأكثر من الاستشهادات على الآيات بالشعر العربي.

(2) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج. 1، ص. 279.

(3) ابن تيمية، **بغية المرتاد**، ج. 1، ص. 245.

(4) **تفسير سورة الإخلاص**، 197.

تكون القرينة لها تصلح لنقلها عن حقيقتها إلى مجازها، 3- أن يكون المحل الذي أضيفت إليه الحقيقة أو المعنى الذي أضيفت إليه الحقيقة لا يصلح لها فينتقل عنها إلى مجازها[1].

ويشرح ابن تيمية الأمر بأن يقسم الألفاظ إلى نوعين: **«أحدهما ما معناه مفرد كلفظ الأسد والحمار والبحر والكلب، فهذا إذا قيل: أسد الله وأسد رسوله، أو قيل: للبليد حمار، أو قيل للعالم أو السخي أو الجواد . .بحر، فهذا مجاز، ثم إذا قرنت به قرينة تبين المراد، كقول النبي صلى الله عليه وسلم. . .إن خالداً سيف من سيوف الله. . .فهنا اللفظ فيه تجوز، وإن كان قد ظهر من اللفظ مراد صاحبه، وهو محمول على هذا الظاهر في استعمال هذا المتكلم. . .وكل من سمع القول علم المراد به وسبق ذلك إلى ذهنه، بل أحال إرادة المعنى الأول، وهذا يوجب أن يكون نصاً لا محتملاً، وليس حمل اللفظ على هذا من التأويل الذي هو صرف الاحتمال الراجح إلى المرجوح في شيء»**.

المجاز، عند ابن تيمية، موجود وهو وارد الاستعمال في الألفاظ المفردة، ولكن الأصل في الاعتراف بالمجاز هو الدلالة الحقيقة على الشيء، فطالما أن المجاز يقرن بقرينة مثل القول إن خالداً سيف من سيوف الله، فإن مراد المتكلم ودلالة اللفظ على الشيء يصبحان واضحين لكل مستمع لهذا اللفظ. فالأمر يعني أن المجاز يأتي ليخدم مُراد المتكلم، وليس العكس، لايأتي المجاز على حساب الدلالة الحقيقية للشيء. وهذا أمر يختلف عن التأويل المجازي الذي يذهب إلى صرف المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، حيث يتوهم البعض أن المعنى المفهوم من اللفظ مخالف للظاهر[2].

النوع الثاني من الألفاظ، هي المتواطئة التي تشترك فيها الأشياء بقدر. والحقيقة في اللفظ المشترك هي هذا القدر المحدود من التشابه بين شيئين، رغم اختلافهما. إن كلمة استوى مثلاً وضعت في اللغة العربية لتدل على معنى محدد كجلوس الآدمي على سرير، وبالتالي فمن غير الجائز استخدام هذا اللفظ من جهة على أنه حقيقي، حينما ينطبق على آدمي، ومن جهة ثانية على أنه مجازي، حينما ينطبق على الله، فالاستواء هو الاستواء، وحتى المعاني المتعددة التي حاولت المدرسة الظاهرية

---

(1) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ج. 1، ص. 40.

(2) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج. 5، ص. 156 & **مجموع الفتاوى**، ج. 33، ص. 183.

إعطائها للفظ الاستواء يرفضه ابن تيمية. إن الاختلاف في معنى الاستواء لايأتي من تطبيقاته المختلفة لأن معناه الدال على شيء محدد واضح ومفهوم لمن يسمعه، ولكن الاختلاف يأتي حسب اقتضاءات لغوية فقط، مثلاً كاستخدام اللفظ دون تعدية، مثل: **«حتى إذا بلغ أشده واستوى، وتارة يكون بحرف تعدية، مثل القول: ثم استوى إلى السماء وهي دخان، وتارة يعدى بحرف الاستعلاء، ثم هذا تارة يكون صفة لله وتارة يكون صفة لخلقه، فلا يجب أن يجعل في أحد الموضعين حقيقة وفي الآخر مجازاً»**[1].

الأصل في الألفاظ دلالاتها الحقيقية، وهي تنطبق على الله وعلى الإنسان معاً وفق هذه الحقيقة، ولكن الاختلاف يكون في شيء آخر. مثلاً، صفة العلم هي واحدة عند الاثنين ومختلفة في قدمها أو حدوثها، شمولها أو نسبيتها...، فاللفظ يدل حقيقة على هذا القدر المشترك بين الله والإنسان، وبالتالي فإن نظرية ابن تيمية تجعل من اختلاف الألفاظ اختلافا قائماً على درجة حيازة مضمونها عند الذين ينطبق عليهم اللفظ، وليس على اعتباره مرة حقيقة ومرة مجازاً.

نلتقي هنا مع البراعة النظرية لابن تيمية في كيفية توظيف رأي مدرسته في الصفات الإلهية ليجعل منه موقفاً فلسفياً من العالم يماثل لحد كبير موقف ابن عربي. أسماء الله تسميات حقيقية، ولكنها ألفاظ كلية أو أمور معقولة، رأى فيها ابن عربي حقائق كلية تتقيد في موجودات العالم الجزئية اللامتناهية، فتظهر أحكام هذه الصفات في العالم، وهذا الظهور لايعني تماثلاً عند الشيخ الأكبر، بل على العكس تتقيد هذه الكليات بمقادير مختلفة تجعل أشياء العالم مختلفة عن بعضها البعض وفق درجة استعداد الشيء لحيازة الاسم.

بالنسبة لابن تيمية، الموقف مماثل لحد كبير، اسماء الله أو صفاته حقيقية تماماً وتنطبق على الله والإنسان وفق هذه الحقيقة، وهي تنطبق عليهما معاً لأنها أجناس وأنواع، أمور كلية معقولة، وهي تتقيد في موجودات العالم وفق مقادير مختلفة. كل شيء في العالم يختلف عن أي شيء آخر إما بنوعه أو بمقدار حمله للصفة نفسها داخل النوع. والألفاظ تدل على القدر المشترك الحقيقي بين الأشياء، مع الاحتفاظ بفكرة عدم التماثل بينها. ولكن الاختلاف عند ابن تيمية لايقوم على فكرة الاستعداد أو القابلية، بل على فكرة الحقيقة الواقعية للشيء.

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 33، ص. 185.

2-1- فكر ابن تيمية بوصفه نمونجاً للتاويل

إذن إن رفض التأويل القائم على المجاز لايعني رفض أي تأويل، بل هو بحث عن تأويل أكثر عمقاً يؤسس لبناء العالم. وإن العودة لفكرة مُراد الخطاب بوصفها نقطة البدء تعني أن النص يمكن أن يكشف عن أكثر من تأويل واحد. فالمتشابه الذي يحمل عدة وجوه لاتقتصر معرفته على الله فقط، بل البشر الراسخون في العلم يستطيعون الكشف عن أشكال متعددة من التأويلات التي يجب الحفاظ فيها دائماً على مُراد الخطاب، أي موضوعيته.

إن الأمر المهم هنا هو تحديد الاتجاه، إذ لايجب أن يكون سير التأويل متجهاً من مفاهيم مسبقة إلى النص، بل من النص (قصده أو مراده) إلى المفاهيم المعبرة عن المعنى.

ان فكر ابن تيمية عن العالم والخلق وأزلية الحدوث هو نموذج عن التأويل الذي قصده في نظريته في القرآن، ولكن الشيخ لم يحاول أن يربط بين نظريته في التأويل وبين تصوراته عن العالم التي مارس فيها التأويل بعمق بالغ، ولذلك بقيت فلسفته في الخلق نموذجاً مفصولاً في ذهن قارئي الشيخ عن نظريته في التأويل. وهذه واحدة من أسباب سوء الفهم الذي يلف فكر ابن تيمية، ومن الضروري إعادة هذه الصلة بين نظريته في التأويل وبين رؤيته للعالم. هذه الصلة تبدو فريدة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي ولايقاربها في طريقتها من الانطلاق من النص نحو بناء مفاهيم عن العالم إلا ابن عربي.

لقد اعتقد ابن تيمية أن نظريته في الخلق والحدوث، والصفات الإلهية بوصفها أجناساً وأنواعاً، وتعليل أفعال الله، وشمول مبدأ السببية، ومبدأ الضرورة، ودرجة حرية الأفعال الإنسانية، ونظريته في قبح وحسن الأشياء . . . كلها مطابقة للنص، بل إنها مفاهيم فلسفية صيغت على أساس فهم قصد النص ومُراده. وبالتالي فإن فكر ابن تيمية هو أيضاً شكل آخر يمتد بالنص إلى آفاق مفهومية نظرية.

إن فكره الفلسفي يمثل نموذجاً متميزاً لجهد عقلي في الثقافة العربية الإسلامية حاول أن لايسقط مفاهيم فلسفية محددة على النص، بل على العكس، فقد بذل كل جهد ممكن من أجل أن يجعل النص قابلاً لولادة وجهة نظر عن العالم، وأن يكون مصدراً لصياغة مفاهيم نظرية عن كل مايتعلق بالوجود الإنساني والفيزيائي. وهذا ماكان يدعوه موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول.

إن قول الله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107] يتم تأويلها عند الشيخ على

أنها تعني أن الله أزلي الفاعلية وأن العالم أزلي الحدوث، ضداً على نظرية الخلق من العدم الكلامية، وضداً على نظرية الفلاسفة التي نصت على مقارنة العقول لأزلية الله، «**فالرب سبحانه غني بنفسه وما يستحقه من صفات الكمال ثابت له بنفسه، واجب له من لوازم نفسه، لايفتقر في شيء من ذلك إلى غيره، بل أفعاله من كماله، كمُل ففعل، وإحسانه وجوده من كماله. فإنه فعال لما يريد**»[1]. إنه الدليل الذي ابتكره أبو البركات البغدادي في إثبات أزلية الحدوث، إن الله كامل بذاته، ولأنه كامل ففعله لايتأخر عنه، لأن الكمال يوجب الجود والخلق، وكماله أزلي ففعله أزلي، وهذا مايبرهن عليه تأويل الآية القرآنية.

وقول الله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: 29] تعني أن الحوادث تحل في ذات الله في عملية أزلية لاتتوقف حيث تولد في الذات الصور العلمية الممكنة، ومن ثم الأشياء الحسية في العالم شيئاً بعد شيء. هذه النظرية كانت إجابة لها هويتها الخاصة البعيدة عن المصادر اليونانية في تقرير ولادة العالم، وكانت تشرح كيفية انتقال الصفات الإلهية بوصفها أجناساً وأنواعاً، إلى الصور العلمية داخل الذات ثم إلى صيرورتها موجودات حسية في الخارج. «**كل يوم هو في شأن، فإنه يكون تنوع المفعولات وحدوث الحادثات لتنوع أحوال الفاعل، وأنه يُحدث من أمره مايشاء، وإذا طُلب الفرق (مع نظرية الحدوث مع الفلاسفة)، قيل أحواله من مقتضيات ذاته الواجبة الوجود بنفسه**»[2]، بينما الحدوث عند الفلاسفة هو شيء خارج الذات، مثل تغيرات الكواكب مع القول عندهم أنها أزلية، هذا الأمر لايستقيم عند ابن تيمية، فالفاعل من قام به الفعل، والحدوث داخل الذات هو استيلاد صور الموجودات داخل الذات بوصفها مفعولات لله، وهذا يفسر الخلق الأزلي عنده، المدعوم من النص وفق تأويل «**كل يوم هو في شأن**».

وقول الله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: 11]، وكذلك: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: 7]، كلها تؤول على أن الله يخلق العالم شيئاً بعد شيء، وأن الله لايخلق من العدم المحض، فكل شيء من مدة ومادة، وكل شيء مسبوق بشيء قبله من الأزل للأبد. هذا التعاقب للأشياء أزلي وليس هناك من شيء في العالم جاء من أو بعد العدم المحض. وهذا الرأي قد أجمع عليه الناس جميعاً، «**جمهور**

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 1، ص. 38.

(2) ابن تيمية، **دره التعارض**، ج. 1، ص. 384.

الفلاسفة مع عامة أصناف المشركين من الهند والعرب. . . . متفقون على أن السموات والأرض وما بينهما محدث مخلوق بعد أن لم يكن، ولكن تنازعوا في مادة ذلك، هل هي موجودة قبل هذا العالم، وهل كان قبله مدة ومادة، أم هو ابتداع الابتداء من غير تقدم مدة ولا مادة فالذي جاء به القرآن والتوراة واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع أئمة أهل الكتاب أن هذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله كما أخبر القرآن أنه استوى على السماء وهي دخان أي بخار. . . وقد كان ذلك مخلوق غيره كالعرش والماء، كما قال تعالى: وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء»[1]. العالم أزلي في حدوثه إذن وفق هذا التأويل للقرآن.

وقول القرآن: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الانبياء: 2]، تعني أن كلام الله كصفة جنس قد حدث كألفاظ وحروف، في ذات الله، قبل أن يوحي به إلى أنبيائه بفاصل زمني بالغ القصر، حيث حدث التعيين في ذات الله، فالقرآن محدث وفق هذا المعنى كما يقول القرآن. ويفرق ابن تيمية بين الحدوث وبين الخلق، فالخلق هو الشيء البائن عن الله والذي يقع خارجه بينما الحادث هو مايحصل داخل الذات. والقرآن وكل كلام إلهي سواء كان وحياً للأنبياء أو كونياً (لوغوس)، يحصل داخل الذات هو محدث. وإذا كان ابن تيمية يقول بحدوث القرآن فإنه لايقبل القول بخلقه، ويبقى بذلك محافظاً ولو شكلياً على موقف ابن حنبل بأن القرآن غير مخلوق[2].

وكل الآيات التي تشير إلى صفة الحياة في الله ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: 255 + آل عمران: 2]، و ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: 58]، كلها لاتشير إلى الحياة فقط، بل تشير إلى مايصاحب الحياة بالضرورة، خصوصاً الحركة. لأن السكون يرادف الموت. كان ابن تيمية مدافعاً عن مبدأ أزلية الحركة في العالم وفق تصوره عن أزلية حدوث العالم، فكل حي متحرك، وهي أهم خاصية للحياة، والحركة هنا لاتعني الحركة الفيزيائية التي ينتقل فيها الشيء من مكان إلى آخر. ويميز ابن تيمية كعادته بين الشيء كنوع أوجنس وبين مفرداته، مثلما فعل في الصفات الإلهية، والحركة الأزلية هي الحركة كنوع، وهذه لايجب القول فيها أنها حادثة، بل إن الحدوث ينطبق على مفردات الحركة المتعينة والمرتبطة بموضوعات متحركة.

---

(1) ابن تيمية، **درء التعارض**، ج. 1، ص ص. 122-3.

(2) ابن تيمية، **مجوع الفتاوى**، ج. 6، ص. 160.

«ويقول الخصم: قولك الحركة حادثة، قلت حادثة النوع أو الشخص؟ الأول ممنوع، والثاني مسلم به. . . أما لفظ الزوال والانتقال (بالنسبة لله) فهذا قول مجمل. . ولهذا كان أهل الحديث والسنة فيه على أقوال عثمان بن سعيد الدارمي وغيره (الذي) أنكر على الجهمية قولهم إنه (الله) لايتحرك. . . لأنه في تفسير قوله: الحي القيوم، ذكروا عن ثابت، دائم باق لايزول عما يستحقه. . وقد صرح بذلك طوائف من أئمة أهل الحديث والسنة وصرحوا بأنه لم يزل متكلماً إذا شاء، وإن الحركة من لوازم الحياة»[1].

الحديث النبوي الذي ينص: **«أعوذ بكلمات الله التامات اللاتي لايجاوزهن بر ولا فاجر»** يعني شمول الإرادة الإلهية الكونية، وعلى أن الكون هو كلمات الله، كما مر معنا. ويدعم ذلك ايضاً الآية القرآنية: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ **[الكهف: 109]**، فكلام الله يرادف هنا الصور العلمية التي يحدثها الله في ذاته، إنها الكلمات اللوغوس المكونة للعالم، كما اعتقد ابن عربي الشيء نفسه في الكلام الإلهي وفي الآية ذاتها.

والحديث النبوي: **«كان الله ولم يكن شيء قبله»** (صحيح البخاري:) يعني أن العالم بوصفه كليات التي هي الصفات الإلهية هو أزلي ومصاحب لله، فصفات الله مقارنة لله. لذلك يختار ابن تيمية هذه الرواية للحديث ويؤكد على كلمة (قبله) لينفي أن العالم يستحيل أن يكون معه، فهو كأجناس وأنواع موجود معه. أما من جهة حدوثه فإن هذا الحديث وفق ابن تيمية يقبل التأويل بأن العالم يحدث أزلاً شيئاً بعد شيء: **«وقد ثبت في صحيح البخاري وغيره عن عمران بن حصين رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض . . . والآثار متواترة عن الصحابة والتابعين بما يوافق القرآن والنسة من أن الله تعالى خلق السماوات من بخار الماء الذي سماه دخاناً»**[2].

والأمر الأكثر إثارة للانتباه أن ابن تيمية يرفض الزيادة الملحقة بالحديث التي تنص على: **«وهو الآن على ماهو عليه»** ويعتبرها زيادة غير صحيحة وأنها كذب على

---

(1) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ص. 922.

(2) ابن تيمية، **دقائق التفسير**، ج. 2، ص. 228.

الرسول وافتراء، ويصفها بأنها زيادة إلحادية قصد بها الجهم بن صفوان نفي الصفات التي تقتضي التحول والتغير مثل الاستواء على العرش[1]. وهذا تصور موافق لطريقة فهمه للنص وللعالم من أن الحدوث الأزلي في العالم يقتضي تغيراً في الذات، وهو ليس تغيراً فيزيائياً مثل بقية الأشياء ولكنه تغير تفترضه طبيعة ولادة العالم ذاته، فالله بمعنى آخر مرتبط بقوة بما يحصل في الكون أو مايُحدثه هو في الكون.

وحتى الآية القرآنية التي مرت معنا: «**إلا الله والراسخون في العلم**»، يؤولها ابن تيمية على أنها تعني أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل القرآن وهذا بحد ذاته تأويل، يضعه على شراكة نظرية مع مفكرين قبله.

الحديث النبوي الذي يقول إن الله خلق آدم على صورته أو على صورة الرحمن، يؤوله ابن تيمية بطريقة تدعم نظريته في الخلق بوصفه تعيناً للصفات الإلهية الكلية، وتقربه من فكر ابن عربي. إن الإنسان هو نتاج الصفات الإلهية، فهو بالضرورة على صورة الرحمن أو الله، يقول بصراحة: «**خلق آدم على صورته أو صورة الرحمن حديث مثبت**»[2]، وتفسير ذلك هو أنه: «**لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي هي لأشرف المخلوقات هنا وهي الإنسان، مثل إثبات العلم والحياة والقدرة والإرادة والكلام وغير ذلك، قال هذا معنى قوله عليه السلام: إن الله خلق آدم على صورته**»[3].

وكما مر معنا، فإن نظرية الفطرة عند ابن تيمية تقوم على مبدأ أساس وهو الميل الطبيعي للإنسان في البحث عما ينفعه مادياً وفكرياً، هذه الطبيعة قد أشار إليها القرآن حسب تأويل ابن تيمية في الآية ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ **[طه: 50]**، فالهداية هنا ليست دينية بل هي الطبيعة الإنسانية التي لاتقتصر على البحث عن النافع للجسد والحياة بل النافع في البحث عن الحقيقة الكونية.

وعشرات الأمثلة التي تعبر عن النشاط التأويلي الذي مارسه شيخ الإسلام من أجل بناء وجهة نظر مفهومية عن العالم، وكلها تعكس حالة اجتهادية رفيعة في صياغة

---

(1) ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية**، ص. 585.

(2) ابن تيمية، **دقائق التفسير**، ج. 1، ص. 171.

(3) ابن تيمية، **درء التعارض**، ج. 10، ص. 245.

مفاهيم ليست مستمدة من منظومة فلسفية ناجزة، بل من تأويل القرآن، وفق فهمه الخاص لهذا التأويل، ووفق تأثيرات أنظمة فكرية مارست نشاطاً مماثلاً في الانطلاق من النص من أجل بناء العالم، ولا يعني هذا خلو الذهن من أي أرضية معرفية أثناء ممارسة النشاط التأويلي.

كان الشيخ ينتمي إلى خط المفكرين الكبار الذين كشفوا عن ممكنات النص الكثيرة التي تلتزم به من جهة، وتؤوله بما يصنع موقفاً من الإنسان والعالم من جهة ثانية. لم يكن الشيخ ظاهرياً في فهم القرآن ولم يكن حرفياً بطبيعة الحال، كان يحاول أن يستنطق النص بما يقوله النص أو ما يوضحه النبي عن النص بطريقة تسمح ببناء العالم مفهومياً.

لقد حاولت المدارس المبكرة، المعتزلة والأشاعرة ممارسة التأويل اللغوي بهدف إثبات تنزيه الله تنزيها يجعله بعيداً عن أي صلة مع مخلوقاته، ولكنهم لم يؤسسوا لوجهة نظر متماسكة عن العالم، بل بقي الله مفصولاً عنه، وعجزت هذه الفرق عن عقد صلة منطقية بين تنزيه الله وبين خلقه للعالم. جعل هذا التنزيه الله بعيداً لايصله بالعالم إلا فعله الآمر وإرادته التي تصنع كل شيء وفق مبدأ الجواز الذي لايحكمه تعليل يليق بالله.

عند ابن رشد وابن عربي، ليس علينا بالضرورة أن نؤول الصفات الخبرية لله لنعلن تنزيهه، ولكن الأهم هو أن نفهم الله بطريقة تسهم في بناء وجهة نظر مفهومة عن العالم. إن تنزيه الله عند ابن عربي يقتصر على ذاته، الوجود المحض الذي لايمكن مقاربته بإدراكنا، أما الوجه الآخر لله، الألوهية، فهي الأسماء الإلهية التي تعقد صلة مع العالم. كان هذا الموقف عند ابن عربي يعبر عن موقف فلسفي من الإنسان يجعل منه مرآة الله في العالم، الأمر الذي لايوجب تأويل الصفات الإلهية بطريقة تبعدها عن الإنسان وتفصله عن عالم الألوهة.

يأخذ ابن تيمية بوجهة نظر مماثلة ويدعمها بالحديث النبوي ذاته «**خلق الرحمن آدم على صورته**»، فالإنسان تنطبق عليه الصفات نفسها التي تنطبق على الله مع اختلاف شكل حيازتها عند كل منهما. لم يرد ابن تيمية أن يجعل من الإنسان مرآة لله، ولم يرد طرح تصور عن الإنسان الكامل الذي يجعل من ترقية الصفات الإنسانية تسمح له أن يقارب مصدره. بل أراد أن يجعل من العالم كله يتشارك ويختلف في الوقت عينه في صفاته. الله متعين بصفاته وكل شيء آخر هو كذلك. الألفاظ تنطبق على الأشياء وفق الحقيقة التي وُضعت لها ولكن الأشياء نفسها لاتتساوى فيما بينها

ولا تتماثل نتيجة الاشتراك باللفظ. والبحث عن التنزيه الإلهي لايكون بتجريد الله عن الصفات، بل بتأكيد صفاته وتأكيد اختلافه في آن.

إنه تأويل مختلف عن التأويل اللغوي، أكثر عمقاً، رغم أن ابن تيمية لاينفي المجاز مطلقاً ولكنه لايعتبره مساعداً على صياغة وجهة نظر عقلية موافقة للنص.

إن وجهة النظر العقلية المطلوبة عنده هي تعميم مبدأ الاختلاف وتعميم مبدأ التنزيه في العالم كله. كل الأشياء مختلفة عن بعضها، وبالتالي فهي كلها منزهة عن بعضها، والله أكثر تنزيها لأنه الكامل بصفاته. العالم كله يشترك بالكليات العامة وكله يختلف عن بعضه بمقدار التعين فيها.

المراجع والمصادر

باللغة العربية

- ابن تيمية، أحمد تقي الدين. **جامع الرسائل**. تحقيق، م.ر. سالم. القاهرة: مطبعة المدني، 1969.
- **درء تعارض العقل والنقل**. 5 ج. ضبطه، عبد اللطيف عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- **الرد على المنطقيين**، تحقيق، محمد حسن اسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- **القضاء والقدر**. بيروت: دار الكتاب العربي، 2005.
- **كتاب النبوات**، علق عليه، محمد بن رياض الأحمد السلفي الأثري. بيروت: المكتبة العصرية، 2003.
- **مجموع الرسائل والمسائل**، 5 ج، تحقيق محمد رشيد رضا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- **مجموع الفتاوى**. 73 ج. جمع وترتيب عبد الرحمن القاضي النجدي. الرياض: 1398 هـ.
- **منهاج السنة النبوية**. 4 ج. بيروت: المكتبة العلمية، بدون تاريخ.
- **نقض المنطق**. تحقيق، م. ع. حمزة و س. ع. الصنيع. بيروت: المكتبة العلمية، بدون تاريخ.
- ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. 5 ج. بغداد: مكتبة المثنى، بدون تاريخ.
- ابن حنبل، أحمد. **الرد على الجهمية والزنادقة**. تحقيق، ع. ر. أبو عميرة. الرياض: دار اللواء، 1977.
- ابن رشد، أبو الوليد. **تهافت التهافت**. 2 ج. تحقيق، س. دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1968.

- **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**. تحقيق، جورج حوراني. ليدن: بريل، 1959.
- **الكشف عن مناهج الأدلة**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982.
- ابن سينا. **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**. تحقيق، م. فخري. بيروت: دار الآفاق، 1985.
- ابن عربي، محي الدين. **إنشاء الدوائر**، ومعه عقلة المستوفز و التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية. بور سعيد: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.
- **التجليات الإلهية**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- **الفتوحات المكية**. 4 ج. دمشق: دار الفكر، بدون تاريخ.
- **فصوص الحكم**، تعليق أبي العلا العفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1980.
- ابن كثير، **البداية والنهاية**. 14 ج. القاهرة: دار الحديث، 1998.
- أجهر، عبد الحكيم. أبو البركات البغدادي: **بناء العالم على مسائل الدين، درس في الهوية**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2010.
- **ابن تيمية واستئناف القول الفلسفي في الإسلام**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.
- الأشعري، أبو الحسن. الإبانة عن أصول الديانة. بيروت: دار الكتاب العربي، 1990.
- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق، هلموت ريتر. استانبول: فاسبادن، 1929-33.
- الأنصاري الهروي، عبد الله. **ذم الكلام**، تحقييق، سميح غنيم. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994.
- بالي زاده، مصطفى بن سليمان. **شرح فصوص الحكم**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.
- الباقلاني، أبو بكر. **كتاب التمهيد**. تحقيق، عماد الدين حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987.
- البغدادي، أبو البركات. **المعتبر في الحكمة الإلهية**. 3 ج. حيدر آباد، 1385هـ.
- التهانوي، محمد علي. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. 2 ج. تحقيق، ع. دحروج. بيروت: مكتبة لبنان، 1996.
- الجوزية، ابن القيم. **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**. ط. 4. دمشق: دار ابن كثير، 2000.

- **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والعطلة**. بيروت: دار الكتب العملية، دون تاريخ.
- **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.
- **مدارج السالكين** (شرح مدارج السالكين للشيخ الأنصاري). 3 ج. تحقيق وضبط، أحمد فخر الرفاعي وعصام الحرستاني. بيروت: دار الجيل، 1991.
- الجويني، أبو المعالي. **الشامل في أصول الدين**. بيروت: دار الكتب العملية، 1999.
- **الشامل في أصول الدين**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**. تحقيق، أسعد تميم. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1992.
- حتى، فيليب. **تاريخ العرب**، ط. 8 بيروت: دار غندور، 1990.
- الحكيم سعاد. ابن عربي ومولد لغة جديدة. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991.
- السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**. تحقيق، فواز زمرلي. بيروت: دار الكتاب العربي، 2003.
- الشهرستاني، عبد الكريم. **نهاية الأقدام في علم الكلام**. تحقيق، أ. غيوم. لندن: مطبوعات جامعة أكسفورد، 1934.
- الفارابي، أبونصر. **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**. ط. 5 بيروت: دار المشرق، 1986.
- **كتاب السياسة المدنية** (الملقب بمبادئ الموجودات). ط. 2 تحقيق وتعليق، ف. م. النجار. بيروت: دار المشرق، 1993.
- **كتاب الحروف**. تحقيق، م. مهدي. بيروت: دار المشرق، 1990.
- القاشاني، عبد الرزاق. **شرح فصوص الحكم**. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1997.
- الكندي، يعقوب بن اسحق. **رسائل**. 2 ج. تحقيق، م. عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: 1950.

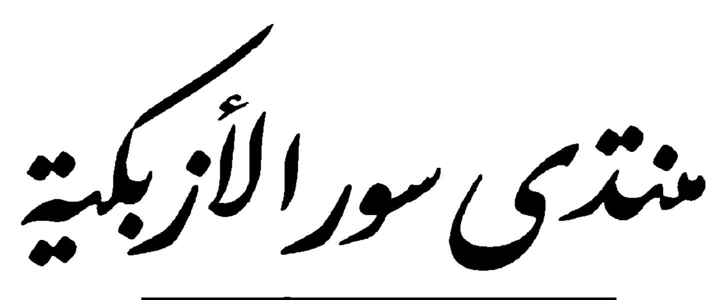
- المرزوقي، أبو يعرب. **إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 1994.
- معمر بن المثنى، أبو عبيدة. **مجاز القرآن**. تحقيق، فؤاد سزكين. القاهرة: مكتبة الخانجي. 1954.
- الهمذاني، عبد الجبار. **متشابه القرآن**، 2 ج، تحقيق، عدنان زرزور. القاهرة: دار التراث، بدون تاريخ.

باللغات الأجنبية

- Addas, Claude. **Quest for the Red Sulphur, The Life of Ibn 'Arabi,** trans. Peter Kingsley. Cambridge: The Islamic Text Society, 1993.
- **The Voyage of No Return,** trans, David Streight. Cambridge: The Islamic Text Society, 2000.
- Aaron, Richard I. **The Theory of Universals,** 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Almond, Ian. **Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi**. London and New York: Routledge, 2004.
- Avicenna, **The Metaphysics of the Healing** (الشفاء: الإلهيات), A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael Marmura. Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- Bell, Joseph Norman. **Love Theory in Later Hanbalite Islam**. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Chittick, William C. **The Imaginal Worlds, Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity**. Albany: State University of New York Press, 1994.
- **The Self-Disclosure of God**. Albany: State University of New York. 1998.
- **The Sufi Path of Knowledge**. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Chodkiewiez, Michel. **An Ocean Without Shore**, trans. David Streight. Albany: State University of New York Press, 1993.
- The Seal of the Saints: Prophecy and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi, trans. L. Sherrard, Cambridge, 1993.
- Copi, I. M. **"Essence and Accident"**, in J. M. A. Moravcsik (ed.), Aristotle: A Collection of Critical Essays. London: Macmillan, 1968, pp. 149-66.

- Corbin, Henry **Creative Imagination of the Sufism of Ibn 'Arabi,** trans. Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Davidson, Herbert. **"Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy"**. Philosophy East and West. 18 (1968) pp. 299-314.
- Dobie, Robert J. **Logos and revelation**. The Catholic University of America Press, 2010.
- Fakhry, Majid. **"Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes"**. Medieval Studies. XXX (1968) pp. 78-89.
- Fales, Evan. **Causation and Universals**. London & New York: Routledge, 1990.
- Hart, Kevin. **The Trespass of the Sign**. Cambridge: Cambridge University press, 1989.
- Heer, Nicholas. "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymîyah and the Mutakallimûn". **Literary Heritage of Classical Islam: Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy**, ed., by Mustansir Mir, Princeton: Darwin Press, 1993, pp. 181-195.
- Humphreys, Stephen. **From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260**. Albany: State University of New York, 1997.
- Izutsu, T. **The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam**. Ashland: White Cloud Press, 1994.
- Knysh, Alexander D. **Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition, The Making of a Polemical Image in Medieval Islam**. Albany: State University of New York Press, 1999.
- **Islamic Mysticism: A Short History**. Leiden: Brill NV, 2000.
- Kogan, Barry."Eternity and Origination: Averroes Discourse on the Manner of the World Existence", In M. E. Marmura (ed.), **Islamic Theology and Philosophy**.
- Studies in Honor of G. Hourani. Albany: SUNY Press, 1984, pp. 203-235.
- Laoust, Henri "òHanâbila". **Encyclopaedia of Islam**. III. N. Ed., pp. 158-62.
- **Essai sur les doctrines sociales et politiques de Ta?î-d-Dîn A?mad B. Taimîya**. Le Caire: Imprimerie de l' Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939.
- "Le òHanbalism sous les mamlouks baòhrides". **Revue des Etudes Islamiques.** XXVIII, (1960) pp. 51-77.
- "Ibn Taymiyya". **Encyclopaedia of Islam**. New Ed. III. pp. 951-55.

- Makdisi, George. **Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- Nettler, Ronald L. **Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets**. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003
- Nicholson, Reynold A. **Studies in Islamic Mysticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1921.
- Pouzet, L. **"Maghrébins à Damas au VII/XIIIe siècle"** in B. E. O., XXVIII, 1975.
- Shehadi, Fadlou. **Ghazali's Unique Unknowable God, a Critical Analysis of Some of the Problems Raised by Ghazali's Views as Utterly Unique and Unknowable**. Princeton: Princeton University Press, 1959.
- Schimmel, Annemarie. **Deciphering of the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam**. Albany: State University of New York Press, 1994.
- **Mystical Dimensions of Islam**. California: University of North California Press, 1975.



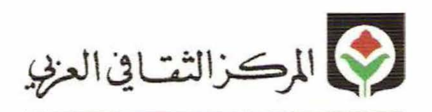
د. عبد الحكيم أجهر

سؤال العالم

بين الشيخين ابن عربي وابن تيمية علاقة وثيقة وقرب شديد، على عكس ما هو شائع عنهما. وعلى الرغم مما قاله ابن تيمية عن ابن عربي، فإنه قرأه جيداً واستعار معظم مفاهيمه الأساسية. ولذلك هما يمثّلان محطة نضج في الفكر الإسلامي، فقد قرَّبا بين الله والعالم. وقدّما تصوراً منفتحاً ينطوي على ممكنات كبيرة لا تجعل من التأويل عملاً مذموماً، ولا تقصر النظر إلى القرآن على أنه ظاهر وباطن أو مجازات لغوية فقط.

فكلاهما أسَّسا لأبنية نظرية مفهومية ناضجة عن العالم. وكلاهما رأى أن وجود العالم هو سيرورة تعين أزلي لا بداية لها. هذه السيرورة تأخذ شكل التجلّي عند الشيخ الأكبر، بينما تأخذ شكل العلاقات السببيّة الضرورية عند شيخ الإسلام. كان ابن عربي يرى العالم على أنه ظهور للكثرة والتعدّد التي تبقى منتمية إلى عين واحدة، وكان ابن تيمية يرى أن العالم اختلاف، وأن فكرة الوحدة والتماثل لا وجود لها.

كلاهما أعاد صياغة الثنائية الدينية الأساسية: التنزيه والتشبيه، صياغة فلسفية جعلت الله متعيناً وغير متعين في الوقت ذاته. إذ اعتبر ابن عربي أن التنزيه يخصّ الذات، والأسماء للتعيّن. بينما، اعتبر ابن تيمية أن أفضل تعبير عن التنزيه هو بناء العالم على أساس الاختلاف، عندها تصبح كل الموجودات منزّه بعضها عن البعض الآخر، ويصبح تنزيه الله أكثر وضوحاً لأنه الكائن المتعيّن بصفات الكمال الخاصة به. هذه الصفات تتعين في بقية الموجودات بمقادير متباينة.



الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب: 113/5158
cca_casa_bey@yahoo.com
markaz@wanadoo.net.ma